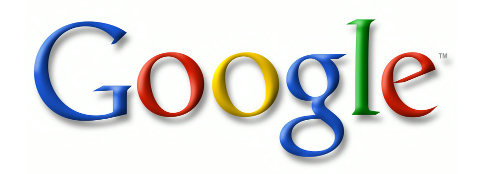
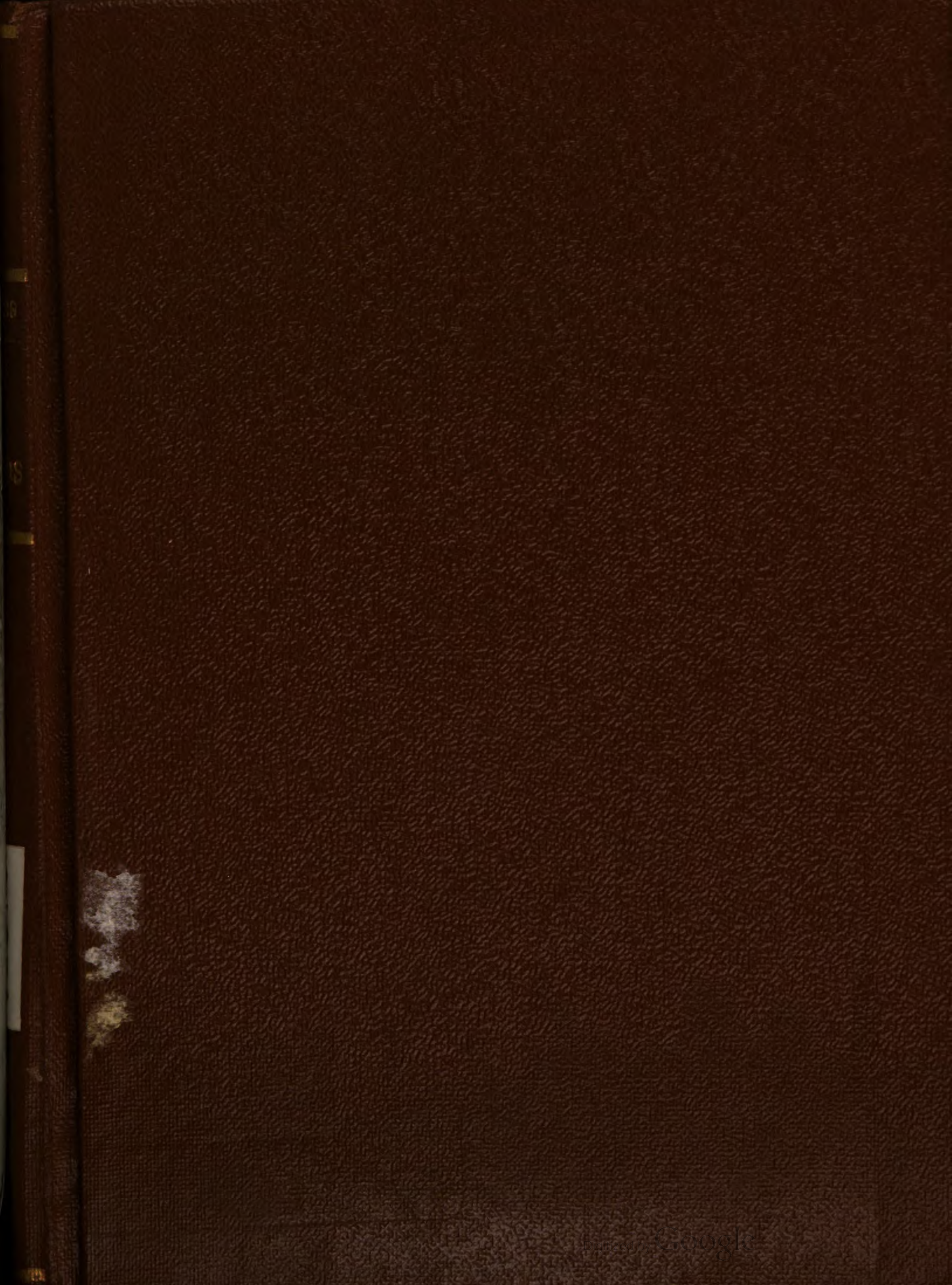
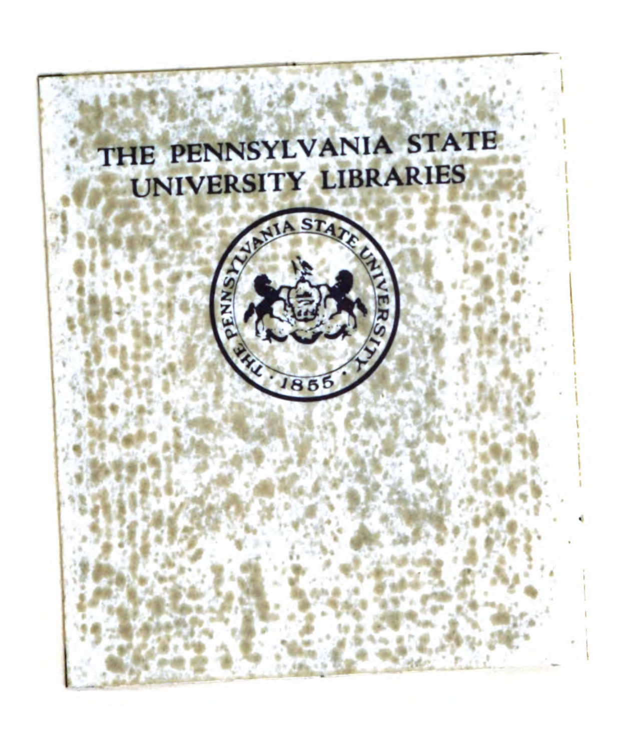







THE PENNSYLVANIA STATE UNIVERSITY
1855


Digitized by Google


THE PENNSYLVANIA STATE
UNIVERSITY LIBRARIES
THE PENNSYLVANIA STATE UNIVERSITY
1855

NUEVOS HECHOS / NUEVAS IDEAS

IV

PABLO LUIS LANDSBERG

LA EDAD MEDIA Y NOSOTROS



Revista de Occidente

MADRID

1925


Digitized by Google

LA EDAD MEDIA Y NOSOTROS

BIBLIOTECA DE LA REVISTA DE OCCIDENTE

O B R A S   P U B L I C A D A S

Lord Dunsany: *Cuentos de un soñador* ✶ 5 ptas.
Victoria Ocampo: *De Francesca a Beatrice.* (Con un epílogo de José Ortega y Gasset.) ✶ 6 ptas.
Jorge Simmel: *Filosofía de la coquetería* ✶ 5 ptas.
A. Wegener: *La génesis de los continentes y océanos* ✶ 7,50 ptas.
A. Schulten: *Tartessos* ✶ 12 ptas.
G. Worringer: *La esencia del estilo gótico* ✶ 10 ptas.
Bernard Shaw: *Santa Juana.* Crónica dramática en seis escenas y un epílogo ✶ 6 ptas.
Eduardo Schwartz: *Figuras del mundo antiguo* ✶ 6 ptas.
Fernando Crommelynck: *El estupendo cornudo.* Farsa en tres actos ✶ 4 ptas.
Gerardo Hautpmann: *La prodigiosa isla de las damas.* (Historia de un archipiélago imaginario.) ✶ 7,50 ptas.
José Ortega y Gasset: *El Espectador.* IV ✶ 5 ptas.
— *La deshumanización del arte e ideas sobre la novela* ✶ 5 ptas.

SUPLEMENTOS A LA «REVISTA DE OCCIDENTE»

Eugenio d'Ors: *Mi salón de otoño.* (Suplemento número 1.) ✶ 6 ptas.
José Ortega y Gasset: *Las Atlántidas.* (Suplemento número 2.) 10 ptas.

MUSAS LEJANAS: MITOS / CUENTOS / LEYENDAS

I. León Frobenius: *El Decamerón Negro* ✶ 6 ptas.
II. *Cantos y Cuentos del Antiguo Egipto.* (Con unas Notas sobre el alma egipcia, por José Ortega y Gasset.) ✶ 5 ptas.
III. *Cuentos populares de China* ✶ 5 ptas.

L O S   G R A N D E S   P E N S A D O R E S

I. *La filosofía presocrática. Sócrates y los sofistas* ✶ 5 ptas.
II. *Platón, Aristóteles* ✶ 5 ptas.
III. *San Agustín, Santo Tomás, Giordano Bruno* ✶ 5 ptas.

N U E V O S   H E C H O S / N U E V A S   I D E A S

I. Hermann Weyl: *¿Qué es la materia?* (Con un prólogo de Blas Cabrera.) ✶ 5 ptas.
II. Rodolfo Otto: *Lo Santo.* (Lo racional y lo irracional en la idea de Dios.) ✶ 8 ptas.
III. H. A. Kramers y H. Holst: *El átomo y su estructura, según la teoría de N. Bohr* ✶ 11 ptas.

NUEVOS HECHOS / NUEVAS IDEAS

IV

LA EDAD MEDIA Y NOSOTROS

(ENSAYO FILOSÓFICO-HISTÓRICO SOBRE EL SENTIDO DE UNA ÉPOCA)

POR

PABLO LUIS LANDSBERG

TRADUCCIÓN DEL ALEMÁN
por
J. PÉREZ BANCES

Revista de Occidente
Madrid / 1925

Imprenta Caro Raggio. Mendizábal, 34. Madrid

A mi maestro Max Scheler,
con mi gratitud

Todo cuanto experimentamos es una comunicación. Así es el mundo, en realidad: una comunicación, una revelación del espíritu. Ya no son éstos los tiempos en que el espíritu de Dios era comprensible. Se ha perdido el sentido del mundo, nos hemos quedado en las letras, y, mirando a la manifestación, hemos olvidado la realidad que se manifiesta. Antaño era todo manifestación del espíritu. Ahora no vemos sino repetición muerta, que no comprendemos. Fáltanos el sentido de los jeroglíficos. Vivimos todavía de los frutos que dieron mejores tiempos.

Novalis.

Le cose tutte quante ann' ordine tra loro; e questo è forma che l'universo a Dio fa simigliante.

Dante.

Virtus est ordo amoris.

San Agustín.

Nuevo amor trae nuevo conocimiento. Lo esencial de las cosas sólo se revela a los ojos del amante. La verdad se logra siempre *cum ira et studio.* Mas, por otra parte, el amor necesita del conocimiento, pues ahondando en el valor del objeto amado, se fortalece y se hace duradero. Así el nuevo amor a la Edad Media, que se ha apoderado de nuestros corazones con el ímpetu de una tormenta, condiciona y exige una visión de la esencia histórica, una sinopsis de todos los hechos, una interpretación de todas las manifestaciones vitales que sentimos, unidas a la palabra Edad Media, cuando la pronunciamos con acento amoroso. Hay que entender claramente que esta palabra, más que una época determinada, designa una posible índole humana, que se manifestó en una época determinada y que, en cierto sentido, fué entonces predominante, ejemplar, creadora, aunque sin llegar nunca a realizarse

plenamente. Queda dicho con esto que la Edad Media no debe aparecérsenos como una lejanía, sin relación inmediata con nosotros, sino como una forma realizable.

*

En cada época hay una o varias posiciones y antiposiciones, y estas últimas, precisamente por su carácter de antiposiciones, tienen un contenido conexo con las posiciones. Caracteriza a la Edad Media cristiana el hecho de que una actitud cósmica sumamente firme, perfectamente organizada y afianzada además en una autoridad universalmente reconocida, encuentra frente a sí una serie de antiposiciones hostiles, pero absolutamente impotentes. La unidad cristiana de opinión, única dominante, no necesitaba estampar el signo de herejía en todos los movimientos espirituales contrarios por un acto especial de sus representantes autorizados, sino que lo conseguía desde luego por su mera existencia y por su validez preponderante. Esta posición era la medida y criterio que nadie podía ignorar, y hasta su más enconado adversario tenía que medirse por ella. El carácter «herético» no le adviene a un movimien-

to espiritual por la simple relación de oposición objetiva; es una característica inmanente que le conviene en sí mismo. Se trata aquí de la contraposición entre dos formas fundamentales de movimiento espiritual.

En todo movimiento físico o espiritual hay una tendencia de desvío y otra de aspiración, y ocurre siempre que una de las dos predomina. El movimiento físico acontece, o por repulsión o por atracción; el espiritual, o por amor o por odio. Uno de los tipos de movimiento comienza con un «no». El otro comienza con la contemplación espiritual de una idea, con un «sí»; su «no» es sólo la delimitación de su «sí». Y en verdad esta especie de «no» es la más terminante y la más potente. No basta para justificar un un movimiento religioso, espiritual o político el saber a qué tipo formal pertenece; pero sí puede afirmarse que sólo un movimiento positivo puede ser creador. Sus fuentes son las fuentes de toda creación: amor a las ideas o a los hombres. La fuente del movimiento negativo es, en el mejor caso, odio contra lo malo. El movimiento negativo es herético, por cuanto se dirige en primer término contra una doctrina generalmente admitida. Así queda claramente demarcado, lógica y sociológicamente, el tipo del movimiento

herético. La negatividad no sólo es propia del movimiento herético en su origen, sino que le acompaña como cualidad fenoménica, como el agua al río, como el color rojo a la pincelada roja.

Pero la nota característica de la Edad Media es que, fuera de la Iglesia, no había sino herejías, que arremetían en vano contra la imponente construcción positiva de la Iglesia, y que no desempeñaban más que un papel subordinado. La Edad Moderna comienza con el triunfo de algunas herejías y se caracteriza en general por la negatividad. Hay épocas en que, en último término, sólo movimientos positivos logran arraigar y determinar la vida según sus leyes. Hay otros tiempos, en cambio, en que puede decirse lo mismo de los movimientos negativos. En la Edad Media sólo podía imponerse el movimiento positivo, porque el poder de la Iglesia guardaba y protegía entonces todo lo positivo. Son ejemplos de movimientos positivos medievales, flotando sobre el mar de la Iglesia, el movimiento franciscano, las cruzadas, el movimiento místico. Precisamente la dignidad de la Iglesia medieval, fundada en la verdad de su revelación, consiste en que dentro de su organismo firme pueden fluir las fuerzas más movedizas, quedan-

do excluído tan sólo lo que no brota del amor. Un movimiento como el modernista no hubiera sido rechazado por la Iglesia medieval tan aprisa y con tanta dureza como lo ha sido por la moderna.

En contraposición a la Edad Media, todos los movimientos que en la Edad Moderna resultan decididamente triunfadores—salvo algunas iniciaciones prometedoras del presente—ostentan el sello de la negatividad. Hoy son sólo una esperanza los movimientos determinados por un acto positivo de creación, como la revolución escolar de un Wyneken y, a una altura inconmensurable sobre todos, el movimiento espiritual movido por George, el hombre que era sacerdote y se ha tornado profeta.—Un movimiento que también parece totalmente positivo por la fuerza de las potenciales vitales en él contenidas es el del Renacimiento italiano, el cual, por otra parte, fué en su origen tan poco antieclesiástico y antirreligioso, que en quienes encarnó más visiblemente fué en grandes papas y cardenales. La negatividad comienza con el «Protestantismo». Lo que hizo de Lutero un reformador no fué su sentimiento religioso, hondamente positivo, sino su oposición contra el occamismo y, en primer lugar, su odio germánico contra Roma, por en-

tonces en decadencia. Todavía es más netamente moderna la Contrarreforma. San Ignacio es un hombre mucho más moderno que Lutero y aun que su condiscípulo Calvino. Como en este estudio no pretendemos presentar pruebas históricas, sino avivar recuerdos y pasar revista a los hechos conocidos, nos limitaremos a mencionar además el liberalismo, junto con la «ilustración», el romanticismo y el socialismo.

En cuanto al primero, es clarísimo que frente al odio macizo contra la nobleza y el clero, los aparentes fines positivos — v. g.: «libertad, igualdad, fraternidad» — son meros apéndices. Considerado como movimiento espiritual de conjunto, el romanticismo no se comprende tampoco sino como dirigido contra la «ilustración» y el filisteísmo. A la separación de la realidad y la razón, al prurito de conformar la realidad según razón, contrapone el romanticismo el derecho y la inmanente racionalidad de la realidad o del suceder orgánico. Frente a la regla ridícula, rígida, que la pequeña burguesía impone a la vida, introduce por primera vez el romanticismo en la Europa moderna la voluntad de anarquía creadora, la repugnancia a todo ligamen. Finalmente, el socialismo es hoy un movimiento negativo; en su esencia espiritual es anticapitalismo. Un

problema para el espíritu creador es justamente la superación del anticapitalismo impotente por un socialismo positivo, que a su vez sería el más agudo anticapitalismo.

No ha de entenderse esto, sin embargo, en el sentido de que los tiempos modernos no hayan conocido ningún hombre con tendencias positivas verdaderamente creadoras. Pero lo interesante es observar que estos hombres necesariamente hubieron de situarse fuera de los movimientos espirituales. O bien volvieron, como Görres y Adam Müller, a la Iglesia católica, que hasta cierto punto guardaba en su seno el elemento eterno de la Edad Media, o se recluyeron en la soledad dolorosa. Esto puede aplicarse a los más grandes, Hölderlin y Goethe, pero también a una multitud de espíritus menores, cuyos nombres fácilmente acuden a la memoria. Los grandes creadores, santos, filósofos y artistas de la Edad Media fueron directores, maestros, constructores de catedrales, cantores, músicos, escultores y pintores de la cristiandad organizada en la Iglesia. Ni estaban aquellos hombres ligados a una nación determinada—v. g.: Santo Tomás de Aquino, hijo de un conde napolitano, estudió y enseñó en Nápoles, Roma, Colonia y París—, ni se veían reducidos a la soledad, como Scho-

penhauer y Nietzsche—Santo Tomás no quiso cambiar su cátedra por un arzobispado—. Este Santo y sus iguales ocupaban en los movimientos espirituales de la cristiandad el lugar que les correspondía, y eran sostenidos por las fuerzas populares. La idea moderna de que el desconocimiento de los grandes hombres por la masa constituye una especie de ley natural eterna, es una pobre disculpa, fácilmente refutable. Y no se objete que los grandes herejes han caído en el olvido por el empleo de medios coercitivos externos. Un San Benito y un San Francisco, un San Anselmo y un Santo Tomás, un Jacopone da Todi y un Dante, seguirían eternamente viviendo en la leyenda, aunque ellos y sus obras hubieren sido reducidos a cenizas. Esto sólo ocurre con un único hereje, que no en vano es la figura favorita de los modernos: el doctor Fausto. Hasta el mismo Giordano Bruno sólo es conocido por las personas ilustradas, que ven en él un predecesor del panteísmo, y Savonarola no era un hereje enemigo de la Iglesia en el sentido medieval.

*

No puede ni debe ser el objeto de este trabajo una historia del espíritu en la Edad Media y en la época moderna. Esta historia tendría que describir, en primer lugar, la lucha de la Iglesia con las herejías, luego las corrupciones parciales de la Iglesia y, finalmente, la lucha sostenida en la Edad Moderna entre las fuerzas medievales positivas, pero individuales, y las fuerzas sociales negativas; exigiría, además, una acumulación considerable de comprobantes históricos. Este trabajo se propone tan sólo exponer la posición central de la Edad Media en toda su grandeza y consecuencia interior; lo eterno de la Edad Media en su relación con los estados espirituales del presente. La mayor importancia está, pues, en la primera parte, que tratará de mostrar por doquiera la unidad mental del tema. La segunda parte confirmará la primera en formas históricas individuales y relevantes. En la conclusión se deducirá el conocimiento, que habrá ido surgiendo ya paso a paso, y se señalará la guía que de él puede sacarse para el presente. Añádase aún que el autor sabe bien que muchas veces la realidad de la Edad Media no es homogénea con el sentido aquí señalado como característico; y nada

está más lejos de su ánimo — esto se verá especialmente en la última parte — que proponer un «retorno» a la Edad Media, retorno imposible e indeseable. De otra edad, sólo podemos aprender aquello en que se supera a sí misma, en que asciende hasta lo eterno.

I

La idea central, la clave que nos abre la inteligencia del pensamiento, de la visión del mundo y de la filosofía en la Edad Media, es la creencia de que el mundo es un cosmos, un todo ordenado con arreglo a un plan, un conjunto que se mueve tranquilamente según leyes y ordenaciones eternas, las cuales, nacidas con el primer principio de Dios, tienen también en Dios su referencia final. Santo Tomás de Aquino, el espíritu más grande de los que plasmaron la idea medieval del mundo, considera que la finalidad de la filosofía consiste *ut in anima describatur totus ordo universi et causarum eius* — «en imprimir en el alma el orden total del universo y de sus causas». La confianza apriorística de que en el mundo, por doquiera limitado, reina el orden,

constituye el grandioso optimismo metafísico del mundo medieval, sobre cuyo fondo se destaca parejo el pesimismo moral. El eco de esa seguridad ha servido de fundamento a la confianza en sí misma de la ciencia natural, que partió del supuesto de que el curso del mundo está sujeto a leyes (Galileo, Keplero, Newton). En el pensamiento medieval, esta confianza tiene, sin duda, una base firme en la creencia de que el creador, conservador y regidor del mundo es una persona buena y justa, puramente espiritual; de que Dios ejerce en el mundo, por él creado, las actividades del *colere, distinguere et ornare*, guardar, separar, ornar (Santo Tomás). Sin esa base, la convicción de que el mundo está sujeto a leyes no podía tener un sustento inconmovible, y al perderse, hubo de sobrevenir el análisis y descomposición del concepto de ley y, en consecuencia, de ciencia natural, como claramente se encuentra en los positivistas (Comte, Mach, Avenarius). Hay que decir, sin embargo, que la observación respetuosa que aun hoy dedicamos en nuestro pensar y sentir al orden del mundo, es herencia de la Edad Media; y este resto, no sólo debemos conservarlo, sino procurar encumbrarlo con plena claridad de conciencia. El místico flamenco Jan van Ruisbroek, que vivió a fines del siglo XIII, ha expresado en

cuatro líneas rimadas la concepción del mundo en la Edad Media: «En orden, armonía y número fueron creadas por Dios las cosas. Vivamos, pues, según un plan de pureza, y se nos abrirá la vida intuitiva por encima de la razón.» Así Santo Tomás, en un pasaje importante, cita la sentencia de la sabiduría: *Omnia in numero, pondere et mensura disposuisti*—«todo lo has dispuesto con arreglo a número, peso y medida». Esta sencilla idea es también el *unum necessarium* de nuestro pensamiento. Es la que puede ligar en un haz cósmico los diversos aspectos de la vida. Para el hombre de la Edad Media, el orden del mundo es en primer término un orden teleológico. Todas las cosas están ordenadas a un fin supremo.

*

El orden teleológico del mundo ofrece en Santo Tomás estos caracteres. En primer lugar, cada cosa es un fin en sí misma y está adecuadamente provista para realizar su excelencia y perfección. Ninguna cosa agota su esencia con existir para otra. Pero, aparte de Dios, no hay tampoco cosa alguna que sea exclusivamente un fin en sí misma. Al mismo tiempo que a sí misma, cada

cosa sirve a otra más alta. Así el mundo de las cosas muertas, junto con el de las plantas y animales, sirve al hombre. A su vez, dentro del hombre, los órganos inferiores sirven a los superiores; por ejemplo: la sensibilidad sirve al entendimiento y los pulmones al corazón. Los instintos deben, pues, someterse todos a la razón. En el seno de la humanidad hay dispuesta una jerarquía eterna y firme de señorío y servidumbre entre el pueblo, los nobles y los eclesiásticos. Finalmente, la naturaleza toda, comprendidos el hombre, el animal y el ángel, sirve a la glorificación del Ser Supremo, que los ha creado a ellos y a su orden, y que los conserva y guía. Glorifícanle por su mera existencia y esencia, ya que en ella se refleja la suma bondad. Pero al mismo tiempo, las criaturas dotadas de razón tienen a Dios como fin último de un modo especial, pues pueden encaminar su vida a Dios por libre decisión y alcanzarle con conocimiento amoroso. (*Summa theologiae*, I, 65, 2.)

*

Hay que considerar aquí cómo la metafísica, en Santo Tomás, no sólo fundamenta la historia, la ética y la doctrina política, sino que las

comprende dentro de sí. La vida del hombre es vivida y conocida primariamente en conexiones metafísicas y desde puntos de vista metafísicos. Es ésta una nota esencial que distingue el pensamiento y sentido modernos de los de la Edad Media. Empleando una fórmula, puede decirse: el pensamiento moderno es histórico; el medieval es metafísico. Nosotros pensamos constantemente en que somos hombres de un tiempo y un lugar determinados, en que pertenecemos a una nación y a una profesión determinadas; nunca empero en aquellas profundidades de sencilla humanidad que yacen sumergidas en una capa eterna del ser, fuera del tiempo y el espacio. Al hombre de la Edad Media le ocurre exactamente lo contrario. Aunque se sienta ligado a su nación y a su oficio, este sentimiento no es nunca primario. Primariamente se siente como sujeto de la gracia, como algo eterno en órdenes eternos. No olvidaba nunca que la relación entre Dios y el hombre es tan esencialmente ahistórica como la de padre e hijo, pero que es la única llamada a representar el punto central y la unidad de la evolución en la vida. Esto no quiere decir que yo me declare partidario de la opinión según la cual la Edad Media no ha tenido ninguna conciencia histórica. Dicha así, en absoluto, tal aseveración

es falsa. E incluso de ***anistoresia*** (falta de historia), como dice J. Bernhart, sólo puede hablarse en un sentido limitado.

Pero la historia se presentaba al hombre de la Edad Media como algo eterno, por cuanto no era sino la realización temporal de un plan supratemporal, idealmente preestablecido y, en último término, de origen divino. La historia era concebida con límites, como el mundo espacial; tenía en la creación su principio y en el Juicio final un término, firmemente establecido por la fe. Es sabido que esa idea de la limitación histórica llevó hacia el año 1000 al famoso pánico del fin del mundo; y todavía Lutero consideraba al «amado Juicio final» como algo que iba a suceder en un porvenir próximo. En el momento en que la historia inicia un nuevo rumbo, cuando el Verbo se hace carne, comienza la séptima edad, que terminará al acabamiento de los tiempos, del mismo modo que comenzó a la culminación de los tiempos. El concepto de la evolución histórica ofrece incluso verbalmente un profundo parentesco interior con el *excursus* de San Agustín. Hasta hoy, la confianza en un sentido de la evolución y en un buen término de la historia descansa en este aspecto de la concepción medieval. La historia de la filosofía de Hegel,

por ejemplo, no es sino un eco panteísta de la frase de San Agustín: *Deus ordinem saeculorum tamquam pulcherrimum carmen ex quibusdam antithetis honestavit* — «Dios ha construído el orden de las edades con una serie de contrastes, como acabada poesía» (San Agustín, *Civitas Dei*, XI, 18). Lo mismo que la ciencia natural, la ciencia cultural, la historia sólo tiene sentido cuando se basa en la confianza medieval de que existe un orden; y al perderse el supuesto metafísico de esta confianza, la fe en Dios, tuvo que perder sentido y fuerza la empresa de la historia. Análogamente a Mach y Avenarius en las ciencias naturales, ha comenzado Spengler a deducir en la historia las consecuencias de esta situación, aun cuando no las ha expuesto todas con entera trabazón.

La fe en el orden preestablecido de la historia y en su forma eterna y limitada originó, pues, para la conciencia medieval, la inclusión de la historia, por modo profundo, dentro de la gran realidad eterna. La historia fué considerada, no en los accidentes del acontecer exterior, sino en la necesidad de la esencia interior. No se buscaba la comprobación de los hechos «tal y como habían sido realmente» (Ranke), sino que, en lo acontecido, buscábase lo eterno. El historiador

de la Edad Media es el escritor de leyendas, que manifiesta en historias, acaso «falsas», la esencia de las personas y acontecimientos. Piénsese, por ejemplo, en las *Florecillas de San Francisco de Asís*. ¿Dónde hay más verdad histórica, en ellas o en las biografías modernas de Platón? Que aun hoy sentimos la nostalgia de las leyendas e incluso creamos verdaderas leyendas, puede verse en la introducción de Ernst Bertram a su libro sobre Nietzsche. En el pensamiento histórico moderno resalta además inmediata la falta moral que consiste en servir a la época. El hombre moderno considera a menudo una evolución histórica como una exigencia moral, y desoye la voz de la eternidad por escuchar los supuestos imperativos de la hora. El malhadado afán de servir a la época, tal como se manifiesta, por ejemplo, en Spengler, no es más que la caricatura de un defecto moderno, en virtud del cual el pensamiento, en vez de preguntarp rimariamente por el ser, pregunta por la historia. De este mal sólo pueden curar al hombre moderno las palabras maravillosas de la liturgia, que, fielmente conservadas durante siglos, comienzan hoy a adquirir nueva resonancia. *Sicut erat in principio, et nunc et semper, et in saecula saeculorum. Amen.* En esta sencilla frase litúrgica está el enlace con lo

eterno, que el hombre de la Edad Media sentía y que tanta falta nos está haciendo a los modernos.

*

Las doctrinas histórica, ética y política están, pues, fundadas como eternas, como partes de una filosofía a la cual sus autores, tan humildes en su propia persona, dieron el nombre de *philosophia perennis,* que a nuestros oídos suena casi como excesivamente pretencioso. Es fácil comprender cómo encaja la ética en una filosofía del orden. Si el mundo es una gran armonía, la ley del hombre habrá de ser acordarse en ella. Si el mundo está dispuesto según un plan divino, tiene el hombre que acomodarse a él. Así en la *Summa* de Santo Tomás, al libro de Dios y de la creación y orden divinos, sigue el libro del movimiento del hombre hacia Dios, la ética cristiana.

Pero el hombre medieval no dejó de ver que él mismo era una disonancia en la armonía y que el hombre parecía descomponer el plan divino. En el orden estaba comprendida la idea del alma ordenada del hombre, y el núcleo de esta idea

era el más alto de los mandamientos de Cristo: «Ama a Dios tu Señor con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus potencias, y al prójimo como a ti mismo.» El alma espiritual estaba ordenada al amor, y como amante, a Dios, y al hombre y al mundo en Dios. El corazón ordenado debía ser el corazón que no está ligado primariamente a las cosas, a los hombres y a sí mismo, sino solamente a Dios, y para el cual sólo en Dios son amables todos los hombres, incluso él mismo y también todas las cosas. La virtud del hombre ha sido definida definitivamente por San Agustín como *ordo amoris*, definición que brillará siempre, por encima de todos los sofismas kantianos, en eterna verdad y belleza. Pero a esta idea apenas si correspondía la vida de los santos, mucho menos la del hombre normal. Para la naturaleza, el orden es también ley del ser; sólo en el hombre se da la posibilidad de su infracción. De todas las ordenaciones, sólo el orden del amor, como lo llama San Agustín y también Santo Tomás, o el *ordre du cœur*, como Pascal expresa el mismo pensamiento, puede transformarse en un desorden del amor, en un *désordre du cœur*. Al *amor complacentiae* se contrapone el *amor concupiscentiae;* al *amor ordinatus*, el *amor inordinatus*. Aquí aparece la

espantosa posibilidad del pecado. El *motus rationalis creaturae ad deum*—fórmula ética de Santo Tomás—podía transformarse en un *motus rationalis creaturae a deo*, y con el orgulloso *non serviam* del ángel caído, podía el hombre apartarse de Dios. Piénsese en lo terrible de esta posibilidad. Toda la naturaleza viviendo en el orden de Dios, y sólo el hombre en pecado; el hombre, la mancha de la naturaleza, que tiene que avergonzarse ante los árboles y las bestias; el hombre, que, como Judas al Mesías, vende a su Señor y Creador por los treinta dineros de un bien terrenal. Su dominio de la naturaleza no es otra cosa que una deformación de la naturaleza, porque ésta resulta hermosa dondequiera que es obra de Dios y no del hombre. Desde este punto de vista, el pecado aparecía como algo indeciblemente horrible, y todas las penas del infierno apenas si bastaban a compensarlo.

Difícil sin duda de resolver era la cuestión de cómo sea posible el abismo del pecado entre el orden y la realidad, en un mundo creado y regido por el padre amoroso. La revelación respondía a esto con el dogma del pecado original. Así la *Summa* de Santo Tomás dice también: *originalis justitia substracta est per peccatum primi parentis. Et ideo omnes vires animae remanent*

quodammodo destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem; et ipsa destitutio vulneratio naturae dicitur — «por el pecado del primer hombre se desvió la rectitud originaria de la naturaleza humana. Por eso todas las fuerzas del alma han perdido algo de su propio orden, por el cual se encaminan a la perfección por naturaleza; y esta pérdida se llama vulneración de la naturaleza». Por el pecado, el hombre descendió del *status naturae purae* al *status naturae lapsae*. Por su parte, la razón veía también que para pecar el hombre necesitaba poseer libertad, aunque sólo fuese para la gran decisión de sus relaciones con Dios. Pero ¿por qué pudo Dios dársela, limitando voluntariamente su omnipotencia potencial, Él, a quien, como el resto del mundo, debe el hombre su existencia y su ser?

No hay más que una respuesta suficiente, quizá, a esta pregunta. Porque servir libremente es muy otra cosa que glorificar necesariamente a Dios en virtud de un orden establecido. Porque Dios necesitaba servidores cuya libertad hiciese profundo, loable y agradable su amor y su servicio. *Servire liberaliter deo.* Servir a Dios libremente es, según San Agustín, la misión del hombre. Dios no quería el amor del hombre como necesidad ordenada, sino como libre entre-

ga; y esto lo comprenderá bien todo el que sepa que es esencial en el amor espiritual la libertad del amante. A esto se agrega que, pues el hombre había sido creado a imagen de Dios, tenía que reflejarse también la libertad divina en la libertad de las criaturas. El problema de la libertad se plantea en la Edad Media no tanto como alternativa entre libertad y ley natural, sino más bien como alternativa entre libertad, pecado y orden de la gracia. En esta forma aparece todavía el problema en la polémica entre jansenistas y jesuítas, al paso que, para Bossuet, la libertad se coloca ya en la defensiva por ambos lados. No se trataba de sacar la libertad humana del *continuum* de las leyes naturales mecánicas; se trataba de mantenerla, al menos en ciertos límites, frente al poder del pecado por una parte y frente al poder de la gracia por otra. Esto acontece, por ejemplo, en la afirmación de Santo Tomás de que la gracia perfecciona la naturaleza, pero no la suprime. *Gratia non tollat naturam sed perficiat oportet quod naturalis ratio subserviat fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur Charitati*— «la gracia no puede suprimir la naturaleza, sino perfeccionarla. La razón natural debe ponerse al servicio de la fe, así como la inclinación natural de la

voluntad viene al encuentro de la gracia». Con esto se le otorga al hombre la libertad de apartarse de Dios y, en el mismo acto, de volverse hacia un ídolo. El *posse non peccare* de Adán se ha transformado para nosotros según la concepción pesimista de San Agustín, en un *non posse non peccare*, mientras que para los bienaventurados hay un *non posse peccare*.

Pero la libertad no se agota en el acto singular religioso de la invención del ídolo o de la adoración de Dios. Más allá de este momento de decisión, reaparece en aquellos fenómenos que se agrupan en derredor del arrepentimiento y la caída. Precisamente en la vida nueva del amor a Dios, en el orden, es donde el hombre vive más libremente, donde posee un *liberatum arbitrium*, una voluntad libre, sustraída a la servidumbre del pecado. El arrepentimiento es la posibilidad de que el alma, apartada de Dios, vuelva a Dios; la caída es la posibilidad de que se aparte de Dios el alma que le está sometida. Como remordimiento del malo, como tentación del bueno, la libertad para el pecado se da en todos los estadios de la vida humana; como resto de esperanza en el malo y sentimiento de la gracia en el bueno, tiene el hombre siempre la libertad de elegir el buen camino. Religiosamente, sólo es decisivo el últi-

mo momento de la vida; pero con la conciencia de la libre responsabilidad y de que los designios divinos son indescifrables, hay que vivir cada momento como si fuese el último.

Teniendo en cuenta esa mezcla de libertad y gracia, esa lucha entre el pecado y el orden, es como se comprende el típico nexo vital del hombre que posee la índole religiosa del cristiano medieval. La mística trató de compendiar ese nexo vital en la sublime trinidad de la *vita purgativa, vita illuminitiva, vita contemplativa,* o *unitiva,* vida de depuración, vida de iluminación, vida de contemplación o unión. Pero donde se nos manifiesta con mayor claridad es en la vida de un santo, bien nos sea conocida por la leyenda, como la de San Francisco, o por propia confesión, como la de San Agustín. Las *Confesiones* de San Agustín revelan claramente en la relativa irregularidad del ser vivo, como rasgo fundamental, aquel orden del alma, como proceso, como *ordinatio,* que, una vez superados el odio y el amor desordenado a las cosas sensibles, conduce a la cúspide del amor divino, al orden del alma en el sentido estático, al *ordo.* En la época moderna recordemos la vida de Pascal y la *Apologia pro vita mea,* de Newmann. Sobre ella está el lema y epitafio platónico del gran cardenal: *ex*

umbris et imaginibus ad veritatem — «por entre las sombras y las imágenes, a la verdad». Fuera de Dios nada puede llenar el alma de estos peregrinos, y toda su vida es una «inquietud de Dios». Todos ellos siguen a Cristo; les atrae maravillosamente el llegar a ser como él, único que puede decir que ha visto al Padre cara a cara.

*

Cuando apela a la libertad del hombre, el orden del mundo se convierte en *regula morum*, en ley de las costumbres. En Santo Tomás, el *ordo naturalis* y el *ordo moralis* se compadecen. Gracias a ese elevado encadenamiento, la ética de la Edad Media se ve libre de ese elemento arbitrario que tan triste efecto produce en los sistemas morales modernos, los cuales parecen asentados en la nada; estos sistemas, por otra parte, no son sino un eco de la Edad Media, pero la concepción del mundo sobre la cual únicamente podían encontrar asiento y que les prestaba sentido, ha quedado destruída. Es triste, pero consolador al propio tiempo, observar cómo las conclusiones sobreviven a sus premisas, testimonio vivo del poder de la verdad contra la lógica. Donde esto acaso aparece más declaradamente es en nuestra ciencia

 5

jurídica, calificada acertadamente por Nelson de «ciencia jurídica sin derecho». Pero aun cuando el siglo XIX niega el derecho natural, la *lex aeterna* así como la *lex naturae* de Santo Tomás; aun cuando está en descomposición el concepto medieval del derecho, fundado en último término en Dios; sin embargo, tanto la legislación como la misma jurisprudencia apenas si pueden librarse de recurrir hasta cierto punto al derecho natural, a pesar de que los juristas afiliados a las teorías modernas lo harían de buena gana. Pero ni el orgullo científico de un Ferri puede aplicar en concreto sus modernos principios. Cuando se ve ante el problema de crear un Código penal, cae a cada paso, tácita y expresamente, en aquellos «atavismos». La ética y la jurisprudencia no pueden vivir sin la religión y la metafísica, como un brazo no puede vivir sin el cuerpo a que pertenece. Por tercera y cuarta vez tropezamos aquí con el hecho de que todo lo positivo que se encuentra en la vida, en la concepción del mundo y en el pensamiento modernos, es un resto medieval que, como columna aislada en las ruinas de un templo, se ha conservado en la historia de la cultura por ley de inercia, para servir a las eternas necesidades espirituales del alma y de la sociedad.

Una ley moral que expone la parte del orden cósmico referente al hombre no puede ser de naturaleza formal; esto se advierte en su esencia. Antes al contrario, ha de ser tan material, tan rica de contenido, que encierre en sí el precepto exacto para la conducta valiosa del hombre en cada momento. Pero tampoco puede serle dada primeramente al hombre como fórmula rígida; ha de ser más bien una ley individual y determinada en el tiempo, una voz de Dios en el alma, una exigencia moral en una situación verdaderamente única, aun cuando sea posible después encontrar la máxima en estas motivaciones preceptuadas por la conciencia y la autoridad. Guía suprema de este género para toda la vida humana, pretende ser el mandamiento del amor a Dios y al prójimo. De él dependen la ley, los profetas y todo el sistema de las virtudes, con las tres principales cristianas, fe, esperanza y caridad, de las cuales el amor se considera como la más alta y comprensiva. *Qui recte amat, procul dubio recte credit et sperat* — «quien bien ama, cree y espera sin duda bien», dice San Agustín. Y en otro pasaje: *Ama et fac quod vis* — «ama y haz lo que quieras».

Pero el mandamiento del amor es casi estéríl para el que no sabe hallar en cada situación, inmediatamente, la regla individual de su conduc-

ta. El recurso a la regla general es, en el mejor caso, un remedio a falta de otro en la vida moral; y el rigorista no tiene motivo alguno para hacer de él una virtud especial. Cristo dió con su ejemplo mejor que con sus preceptos la regla de conducta para todos los hombres; mejor por la infinita seguridad de su comportamiento en una serie de situaciones típicas, en el sentido más hondo y esencial, que por declaraciones de la ley moral; mejor por la fuerza de su resurrección que por su doctrina. Las fuentes genuinas de toda instrucción moral son los Evangelios, y no ética ninguna. Las éticas prácticas de la Edad Media son los libros en que se presenta el ejemplo de Cristo, y especialmente, por tanto, la *Imitación de Cristo*, de Tomás de Kempis. Así también, en la *Summa* de Santo Tomás, a la ética conceptual del tercer libro sigue, como coronación de la obra, la cristología, en la que se contiene ciertamente algo más que ética, pero también la verdadera ética. La distribución general de la *Summa* dice, pues, así: «1.°, *tractabimus de Deo; 2.°, de motu rationalis creaturae in Deum; 3.°, de Christo qui secumdum quod homo via est nobis tendendi in Deum* — «en tercer lugar, de Cristo, que, en virtud de su naturaleza humana, nos señala el camino por el que debemos marchar hacia Dios».

*

Nunca se ha realizado la idea del orden con tanta plenitud como en la sociedad de la Edad Media; nunca ha sido tan evidente el orden como en las ideas sociales de la Edad Media. La idea dominante de la vida se aplicaba a la persona individual y no menos al organismo de la persona colectiva. F. Schlegel, Ranke y Soloview han hecho resaltar que el orden de las clases en la Edad Media coincide en el fondo con el del Estado platónico. Y, en efecto, la sociedad medieval se edifica sobre la división tripartita de las clases, división eterna por haberla establecido Dios.

Más que la complicada ordenación jurídica de las clases tal como se expone, por ejemplo, en el código sajón, nos interesa aquí la ordenación de las clases en la Iglesia, fundada sobre la religión y expuesta por Santo Tomás. Desde San Gregorio se distinguen en lo religioso las clases de los principiantes, de los adelantados y de los perfectos. Al último estado, al de los perfectos, pertenecen en primer lugar los sacerdotes y regulares, por seguir los «consejos evangélicos» de la pobreza, castidad y obediencia; existe, sin embargo, la posibilidad de que íntimamente pertenezcan a este estado los laicos, pues estos pueden ser in-

cluso santos. En una de las clases económicas, maestros, soldados y obreros — esta última se divide en campesinos y ciudadanos —, nace regularmente el hombre, que puede elevarse al sacerdocio desde su estado natural.

Este sistema natural de clases parece, en efecto, ser la base de una sociedad sana. La sucesión gradual corresponde a la sucesión objetiva y justa de los valores religiosos y espirituales, vitales y utilitarios. La limitación de la herencia a las dos clases inferiores me parece corresponder, por su flexibilidad, a los hechos esenciales de las distintas capas de valores. En todo caso, la ordenación de las clases dió a la sociedad de la Edad Media un equilibrio y a los hombres un contento social que nosotros sólo podemos adivinar y añorar nostálgicos. En el buen sentido de la palabra, se había conseguido el mejor ordenamiento social. La explotación económica quedaba reducida a un resto mínimo, como ha demostrado sobre todo Fr. Oppenheimer, hombre moderno y progresivo, cuyo juicio es de seguro objetivo y exacto. Las clases no son en primer término hechos económicos, sino hechos vitales y espirituales. La clase supone el honor de clase, el deber de clase, el derecho de clase y la solidaridad en todas las cosas sociales. Aquí tiene su más firme

apoyo el hombre que pertenece a una clase. Pero también la economía estaba determinada por aquellos hechos vitales y espirituales. Sombart ha reconocido que la idea económica decisiva de la Edad Media es la «idea del sustento acomodado a cada clase». La impotencia actual de esta idea es la que hace que hoy todo aumento de los productos existentes resulte equilibrado, cuando no superado, por el aumento de las necesidades sociales mínimas. La producción satisface, no tanto las necesidades naturales, como aquellas otras necesidades aparentes que la producción misma provoca en las masas consumidoras por medio del reclamo, etc. La humanidad moderna corre tras la dicha económica, a la caza de una sombra; porque tal dicha económica es, en realidad, siempre igual a la diferencia entre el mínimum de las necesidades y el haber disponible.

En favor de la idea de clase habla ante todo su justicia íntima, fundada en la serie de valores con que tiene que vivir toda sociedad. Pero también arguye en su favor el hecho empírico de que no sólo la Edad Media sino también el Imperio de los chinos y la sociedad de los indios se fundan en la idea de clase. Sin embargo, un rasgo distingue formalmente estos sistemas del Imperio y de la Iglesia medievales. Lo que hemos

visto en el orden espiritual, ocurre también aquí. El orden no lleva nunca al estancamiento, sino que aquieta las fuerzas en movimiento. Hoy en Europa está completamente desconcertado el orden de las clases. En esta como en todas las esferas de la vida, nos encontramos, en el idioma de la paradoja religiosa, con un *desorden ordenado*, con una revolución permanente que no ha recibido sanción ninguna.

Y así ha de ser en una sociedad que ya no adora a una persona espiritual, sino al becerro de oro. Sólo cuando una nueva fe en las antiguas verdades y una actividad enérgica para la supresión del desorden, convertido en forma fija, hayan traído la muerte de la moderna sociedad europea, podremos esperar el saneamiento social. Necesitamos para ello una fe activa, un cristianismo revolucionario. Los sacerdotes y cultivadores del espíritu, los *pneumaticoi* de San Pablo, los *spirituales* de San Agustín, han de vivificar la palabra del apóstol: «fe sin obras es cosa muerta», si quieren arrancar a los demagogos y a las masas la dirección de la sociedad. El orden de las clases era la constitución interna, no de una nación determinada, sino de toda la cristiandad, organizada en Iglesia. Servía, no a la *civitas diaboli*, sino a la futura *civitas Dei*. Las clases

eran miembros distintos pero igualmente necesarios del cuerpo de Cristo, como en la comparación de Menenio Agripa aparecen ya cual miembros de la nación.

El protestantismo ha hecho muy difícil el camino hacia la idea medieval del reino de Dios. En su concepción de Dios primero, y en la mayoría de sus soluciones religiosas después, el protestantismo ha disociado de tal manera el mundo terrestre y el supraterrestre, que, para él, el reino de Dios no puede ya abarcarlos ambos conjuntamente. El único nexo que deja subsistente entre ellos es el que resulta de la relación entre «Dios y el alma», y para ello acentúa parcialmente esta fórmula de San Agustín, quien, sin embargo, ha dicho también que no creería en el Evangelio si no le moviese a ello la autoridad de la Iglesia católica, fuera de la cual no hay salvación.

Por el protestantismo, el reino de Dios tenía que desvanecerse en lo supraterrestre, como ocurría en el antiguo luteranismo, o rebajarse a lo profano y vulgar, como sucede en sus formas liberales. En el catolicismo, en cambio, el reino de Dios es al propio tiempo el hecho más próximo y visible y un hecho místico. La Iglesia, como *ecclesia militans*, luchadora, es el reino de Dios en trance de realizarse. Pero desde San Pablo es

también el organismo místico del *corpus christianum*, cuya cabeza es Cristo. Además, el reino de Dios se presenta como en parte ya realizado en la *ecclesia triumphans*, en la comunidad trascendente de los bienaventurados. El mundo terrenal y el supraterrestre se ligan así en tal continuidad, que su distinción es como un recurso conceptual que fácilmente conduce a error, análogamente a lo que ocurre con la idea católica de la eucaristía, del milagro, de los santos y las brujas — punto éste de especial importancia—, del *concursus dei* en la causalidad, y, en una palabra, en toda la vasta extensión de los problemas religiosos.

La Iglesia, incluso la terrenal, está ordenada de eternidad en eternidad. La trinidad: Dios, Cristo, Iglesia, responde a un plan eterno de la gracia. En todas sus organizaciones concretas, la Iglesia debe tener como principio orgánico el orden comedido. Haciendo que lo sobrenatural penetre en la realidad patente, el catolicismo fuerza a las almas más groseras y decaídas a levantar la vista hacia él. La consecuencia del seguro y lejano trascendentalismo protestante fué hacer a las masas profanas, inducirlas a no ver apenas más que este mundo, que dejó pronto de ser para ellas el «símbolo» (Bernhart) del mundo sobre-

natural. El moderno protestante no puede ver en la intercesión de los santos y en las preces por las ánimas del Purgatorio, sino insensateces. Pero a los católicos una acción — tomando la palabra en un sentido más bien mágico que propiamente causal — del mundo terrestre sobre el supraterrestre les ofrece tan pocas dificultades como la acción de lo sobrenatural en este mundo. Negar esta conexión es cegar la más pura fuente de religiosidad. Las naturalezas sensitivas, los artistas como Goethe y Novalis, irán al panteísmo o a la creencia católica en la inmanencia de Dios en el mundo visible. Difícilmente, empero, buscarán refugio en el protestantismo.

*

La vida del hombre medieval está totalmente determinada en su estilo por una idea clara acerca del sentido de la vida. ¿No es el tormento característico del hombre moderno el no poder formarse idea de este sentido de la vida, que propiamente ha desaparecido de su foco mental? La vida ha perdido su sentido, y por ello se convierte muchas veces en una terrible carga, especialmente para las mejores almas. Todas las res-

puestas que da el hombre moderno al problema del sentido de la vida son respuestas aparentes, que no hacen sino referir unos a otros aspectos distintos de la vida, por ejemplo, el reposo al trabajo, o el trabajo al goce. Ni en la incorporación a la sociedad puede hallarse un sentido de la vida que satisfaga a la larga. Las series limitadas no se hacen infinitas por mucho que se alarguen. Pero el hombre siente muy hondo el afán de eternizarse. *Solus deus voluntatem hominis implere potest* — «sólo Dios puede llenar el corazón del hombre», dice Santo Tomás de Aquino, coincidiendo con lo que había enseñado San Agustín, en el pasaje más conocido de sus *Confesiones*, y con lo que ya había indicado Tertuliano en su *anima humana naturaliter christiana*. El hombre moderno no lanza una mirada allende la vida y la muerte; por eso está corrompida su vida y privada de forma.

Para el hombre medieval, el fin de la vida es la contemplación de Dios después de la muerte, la *visio beatifica;* está, por consiguiente, en la eternidad. *Quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est*—«porque sin algo que se mueva y mude, no hay tiempo», como decía San Agustín y profesaba también Leibnitz, en contraposición a Kant y a Newton. Pero nada es tan íntimamente ne-

cesario como esa eternidad del sentido de la vida. La vida en el tiempo es movimiento; pero sólo se mueve aquello que no tiene totalmente su sentido en sí mismo. El reposo es *causa finalis* y al mismo tiempo *causa efficiens* del movimiento. Sin reposo, no habría movimiento alguno. Pero el reposo, si llena su propia ley, es un reposo eterno. Por consiguiente, el sentido del movimiento del alma en la vida ha de ser un eterno reposo, que comienza después de la muerte, pero no necesariamente a seguida de la muerte.

El concepto de reposo necesita una explicación y, atendiendo a su sentido corriente, una ampliación que lo aproxime a su aspecto maravilloso. Es preciso ahondar en aquella manera del ser que designamos corrientemente con el nombre de movimiento sosegado. Un movimiento sosegado es un movimiento que está ordenado en sí mismo, según una regla fija y rítmica, y que: como conjunto, representa una forma eterna, un movimiento que aparece en la imagen de un eterno giro circular. Platón ha descrito en sus *Leyes* este movimiento de la siguiente manera, «Decimos que el movimiento de la razón y el movimiento en un solo y mismo lugar se asemejan en que se producen constantemente de la misma manera, en la misma esfera, en una di-

rección y según una ley y orden. Por eso el movimiento circular de la razón puede compararse con una esfera bien ordenada.» Surge aquí ante nuestros ojos espirituales la forma más alta del ideal griego, transmitida por Jenófanes a la eternidad en el mito de la figura esférica de Dios. El filósofo no veía en el mundo más que un solo ser en reposo, porque el movimiento mesurado parecíale más reposo que movimiento.

El movimiento sosegado es cualidad de los espíritus puros, cualidad de Dios. Dios es amor y espíritu, y por tanto movimiento. Pero al propio tiempo y en virtud de su eternidad, es sosegado en el movimiento. Su movimiento de amor es en sí mismo un reposo. De este reposo participa el alma que contempla el allende; alma movida, puesto que contempla, pero también en reposo, puesto que es eterna. La cualidad de que hablamos es completamente simple. Es, sin duda, la más simple, y de ella salen luego el reposo y el movimiento temporal. Pero nuestro pensamiento sólo puede comprenderla por medio de la paradoja *oxymora*. Han sabido de ella algunos sabios de Oriente y Goethe, en el más profundo de sus versos: «Todo impulso, toda porfía es paz eterna en Dios nuestro Señor.» Hölderlin sintió este estado de la más pura espiritualidad cuando dijo

de sí mismo que, como el cielo estrellado, era a la par «sosegado y movido». También nosotros reposamos movidos en Dios cuando hemos realizado nuestro fin.

El carácter de este reposo es el de una contemplación beatífica, pero el entendimiento puede comprenderlo por una analogía finita. En nuestra vida, los momentos más perfectos, más felices y más serenos son aquellos que consagramos a la contemplación amorosa de un objeto valioso, cosa, hombre o Dios. Las más altas posibilidades humanas se contienen en la *vita contemplativa* y no en la *vita activa*. En esto coinciden, contra la época moderna, el Oriente, la Antigüedad y la Edad Media. En cambio, el protestantismo, sin duda por la condición espiritual, y aún más por la vitalidad del hombre nórdico, tiende a considerar el movimiento como fin en sí mismo; esta tendencia actúa fuertemente en Lessing, Hegel y los muchos espíritus que les son afines. Y en este punto hemos de tributar nuestra admiración a la superior profundidad y mesura del pensamiento medieval. Pues, en efecto, ¿cómo había de moverse lo que no se siente atraído por la sospecha de algo mejor, lo que tiene en sí mismo su total sentido? Aquí revela la Edad Media cristiana su sublime y conmovedora dulzura, su profunda

comprensión de la naturaleza humana. Esto mismo lo ha expresado Guardini diciendo que existe un primado del *logos* sobre el *ethos* en la concepción medieval del mundo, y que esa relación se invierte en la época moderna. En otra ocasión dice también que la Edad Media tiene una mayor estimación por el ser que por el devenir.

Es convicción cristiana positiva que el sentido de la vida está en la sosegada contemplación de Dios después de la muerte. La contemplación amorosa tiene la primacía sobre la actividad amorosa, María sobre Marta. El pecado, la falta de amor a Dios, proviene de lo insuficiente que es nuestro conocimiento terrenal de Dios. Puesto que, como dice Santo Tomás, lo queremos todo *sub ratione boni*, la mala voluntad y la mala acción son en el fondo consecuencias de un defectuoso conocimiento, ya proceda éste del pecado original, ya de culpa individual. La primacía de la contemplación sobre la voluntad es correlativa de la primacía del ser sobre el deber. En sentido opuesto al *ordo ordinans*, ídolo chino de Fichte, o a su derivado el «deber puro» de Rickert, «que no se mancha con el ser», el orden medieval es primariamente orden del ser de las ideas y del ser de la realidad que corresponde a aquél, y sólo en

segundo lugar viene la ley moral del ser real de la criatura libre.

No puedo representarme ningún cristianismo sin esta concepción del cielo, que se distingue de todas las demás por un personalismo sublime. En el cristianismo, el alma no se anega en Dios, como sucede en las religiones orientales, sino que, al contemplarle, se mantiene separada de Dios. Reposa en él como el contemplador en lo contemplado. Le está infinitamente próxima, pero no se identifica con él; y ésta no es una diferencia cuantitativa, sino cualitativa. Este principio, que Santo Tomás mantuvo contra Averroes, es de la mayor importancia ética. Viene a completarle el creacionismo, la creencia de que cada una de las almas es creada de la nada por un nuevo acto individual de Dios. Al monopsiquismo y a la creencia oriental en la metempsicosis, ha de corresponder siempre el pensamiento de la despersonalización. En cambio, el personalismo cristiano ha de imponer siempre la exigencia de la propia realización. «Hazte esencial, hombre, pues cuando el mundo perezca, perecerá la apariencia y la esencia subsistirá.» *(Angelus Silesius.)*

El alma que se realiza individualmente en el servicio de Dios es el alma serena y contemplativa que constituye el ideal occidental, agustiniano,

de la vida. Pero este gran principio había de convertirse en azote de la vida al perder su ordenación recta, su orientación hacia la idea solidarista del *corpus mysticum*. Es un pensamiento completamente cristiano el de que «la personalidad es la dicha suprema de las criaturas terrenales»; pero esa personalidad sólo puede realizarse como miembro de la comunidad y no puede concebirse aislada. Hasta los bienaventurados forman una comunidad, la comunidad ideal por excelencia. Anticristiano es el individualismo moderno, que separa al hermano del hermano. En el principio del personalismo, diferénciase también el ascetismo cristiano, que pretende libertar la esencia espiritual sofocando el yo, de todo ascetismo que tienda a la despersonalización. Con esto se ve claramente hasta qué punto son contrarios al verdadero sentido cristiano el puritanismo y la ortodoxia rusa. Los grandes artistas y santos son testimonio vivo de que en la Edad Media el ideal de la personalidad no fué una palabra vana. Hay que reconocer, sin embargo, que en este punto la mayor parte de la mística cristiana puede ser interpretada en ambos sentidos. Desde luego, yerra todo panteísmo, pues, en último término, el personalismo está fundado en la personalidad de Dios. Lo que

necesita nuestro individualismo es volver a los grandes principios del solidarismo cristiano; no a una forma ideal oriental, no a la falsa despersonalización. Aunque sólo fuese por eso, nos servirán mejor de modelos hombres como San Benito, Santo Tomás y San Francisco de Asís, que otros tales como Eckhart, Seuse y Tauler.

En cuanto a la inmortalidad del alma, era para la Edad Media el más cierto de los hechos. Y, en efecto, yo creo que la idea de que un alma pueda morir es impensable, no sólo por razones psicológicas, sino también por razones ontológicas, apriorísticas. Puede negarse, sin duda, la existencia del alma; pero si existe, es imposible suponer que sea perecedera. Mas los resultados de la actual psicología empírica fuerzan ya a admitir la existencia de un espíritu substancial, como el que afirmaba la Edad Media. La fenomenología comprueba que en cada acto de un hombre se manifiesta como centro, en su totalidad, un alma de este género. No se puede pensar acto alguno que no testimonie por su espontaneidad que es acto de una persona puramente espiritual. A nosotros nos parece que el alma debe estar excluída del tiempo y del espacio, y que ello es inseparable de su espiritualidad. Sin duda, Santo Tomás no lo ha visto así. Para él el alma, una vez

creada, dura por todos los tiempos, es sempiterna, pero no eterna, como Dios; por otra parte, no está localizada en ningún lugar del cuerpo, pero sí está presente por entero, como forma *substantialis*, en cada una de las partes corpóreas, lo cual, aunque sea en una complicada forma filosófica, no deja de contener cierto grado de espacialidad.

Pero si el alma, de acuerdo con su espiritualidad, está fuera del tiempo y del espacio, no se compone de partes, y por tanto no puede pensarse como perecedera. Lo que llamamos perecer — y esto lo sabían ya los antiguos, desde Platón hasta los estoicos y Cicerón — no es otra cosa sino que un cuerpo compuesto, temporal y espacial, se deshaga en sus partes. No hay otra manera de perecer. Del carácter inespacial e intemporal que posee el alma, se sigue inmediatamente la naturaleza individual de su inmortalidad. Sólo hay tres *principia individuationis*, tiempo, espacio y cualidad. Los objetos que están fuera del tiempo y del espacio tienen que ser distintos para poder ser varios. Por eso, en opinión de Santo Tomás, los ángeles, seres puramente espirituales, forman propiamente cada uno una especie. El alma sólo podría destruirse por un acto especial de Dios, quien tiene el maravilloso poder de convertir algo en nada, del mismo modo que, según opinión

dogmática, saca por la creación de la nada algo. Pero esa posibilidad queda excluída para el cristiano por revelación en el Sermón de la Montaña.

*

El alma que ha realizado plenamente su sentido alcanza aquel estado que se llama cielo; el alma que ha vivido para Dios consigue la *visio*, de la cual es inseparable el goce, la *fruitio* de Dios. Pero no todas las almas llegan a este estado. Hay dos clases de muerte. De una parte, las muertes de los santos, comprendiendo también en ellas muertes como la de Pascal o como la de Goethe. En estos casos se hace claramente visible — tomada la palabra «visible» en su sentido claro y preciso — cómo el alma asciende a la contemplación eterna y bienaventurada, cómo llega al reposo absoluto e incomprensible. Pero tales muertes son raras. De la otra parte están los muchos que no han cumplido todavía en la tierra enteramente su vocación metafísica. Según la concepción de la Edad Media, éstos necesitan purificarse más, y esta purificación tiene lugar en el purgatorio.

Para comprender la idea del purgatorio hay que entender el sentido nuevo prestado por el cristianismo a los sufrimientos de Cristo y después a todos los dolores. Para los epicúreos, el dolor y su poder es una prueba más de la animalidad del hombre y de la falta de sentido de la existencia; para los estoicos, un hecho que no encaja en la idea que se forman del hombre. Para el hombre orgulloso que ha escuchado el susurro de la serpiente: *eritis sicut deus scientes bonum et malum*—«más allá del bien y del mal seréis iguales a Dios», el dolor es una humillación: amenaza refutar la arrogancia con que el hombre se pone por encima de la humanidad, pretendiendo equipararse a Dios. Por tanto, su actitud es la de la *ataraxia:* ignora sencillamente el dolor. Muy otra es la actitud del cristiano. Sobre este punto, el maestro Eckhart ha pronunciado unas palabras verdaderamente cristianas: «Pues el corcel más rápido que nos lleva a la perfección es el dolor.» Y esto no por ser dolor; de seguro, no porque nos despersonalice, sino porque nos hace esenciales en un sentido muy individual, porque nos reduce a nuestra íntima personalidad espiritual peculiar e infinitamente profunda. El dolor es una manifestación de la lucha entre el yo y la personalidad, lucha que el cristianismo ve en todos los

hombres, especialmente desde San Pablo. Es una prueba que produce la verdadera salud del alma, cuando es acogida con la humildad y paciencia de Job. El valor purificante del dolor hace surgir en la razón el pensamiento de que un dolor más fuerte puede ser el medio de que el alma se purifique y adquiera su sentido en el más allá; y en este punto la razón se encuentra con la verdad revelada del cristianismo. Ciertamente que el purgatorio no es imaginado como un lugar donde reine exclusivamente el dolor. Santa Catalina de Génova, en sus éxtasis febriles, casi extrahumanos, tuvo visiones del purgatorio de las que resultaba que allí, no sólo los tormentos, sino también los goces, eran mayores que en la tierra. En la misma medida en que el alma sufre, en la misma medida se aproxima a Dios. Así como en el último trecho de una carrera el miedo y la esperanza, el tormento y la alegría se hacen mayores y se suceden unos a otros en bruscas alternativas, así también en el purgatorio, prolongación rectilínea de la vida terrenal, tormentos y goces son más profundos que en la tierra.

En este lugar debemos mencionar dos clases de inmortalidad, mucho menos importantes y menos fundamentales que los tres estados principales del cielo, purgatorio e infierno, pero que no

obstante se encuentran claramente explicadas, por ejemplo, en Santo Tomás. Citaremos en primer lugar el limbo, al cual, según la creencia actual católica, que sin embargo no está establecida autoritariamente por la Iglesia, van los niños que siendo individualmente inocentes no han recibido el bautismo que borra el pecado original. Por otro lado, citaremos el seno de Abraham, en el cual se encuentran los descendientes de Abraham que han creído en la revelación del Antiguo Testamento. En el primero se supone que no hay pena, pero tampoco bienaventuranza, que el cristianismo, en contraposición al budismo, concibe como fenómeno absolutamente positivo. El cristianismo conoce, no sólo el dolor, sino la alegría espiritual en toda su positividad, al paso que la época moderna ha perdido el sentido de la alegría; esto ha hallado su fórmula definitiva en la tan extendida doctrina de Schopenhauer según la cual el placer no es más que la ausencia de dolor, refiriéndose en primer término claramente al dolor sensible. San Agustín llama a la alegría en una ocasión *pondus animae*, el peso del alma. Se han aprovechado, para acusar al pensamiento escolástico de apartarse de la vida, especulaciones como las dedicadas al limbo y al seno de Abraham. Yo sostendría, por el contrario, que

en ellas se manifiesta la complicación con que se ajusta a la vida el pensamiento práctico, casuístico, de los sacerdotes. El pensamiento de Santo Tomás es, como la vida, sencillo y unitario en sus rasgos fundamentales, pero extraordinariamente complicado en los detalles. Pueden aplicarse aquí las palabras con que Harnack defiende a la escolástica en su *Historia de los dogmas:* «Desde el punto de vista de sus premisas, estos problemas no eran artificiales, y el haberlos perseguido audazmente fué una prueba de su energía científica.»

La tercera forma fundamental de inmortalidad espiritual es, según la mentalidad medieval, el infierno, la condena a tormentos eternos. Estos tormentos, ciertamente, no son tan sólo de carácter espiritual; pero, según la buena doctrina, consisten ante todo en la desesperada separación de Dios, en no poder realizar el sentido del alma, en perder el *summum bonum,* el bien supremo, su contemplación y goce. Por consiguiente, la posibilidad interna del infierno, desde el punto de vista cristiano, debe plantearse de este modo: ¿es posible que la libertad que el padre dió a sus hijos para amarle libremente vaya tan lejos que estos hijos se hagan culpables por siempre, tomándose como fin propio o adorando un ídolo, y que pue-

dan apartarse del padre? La pena del infierno no sólo es eterna *actu*, en realidad, sino que por su esencia no contiene tampoco *potentia*, en posibilidad, un término. Según Santo Tomás, el tormento del infierno es tan grande, que los atormentados preferirían el no ser a la existencia. No conocen el remordimiento propiamente dicho, sino que se sumen cada vez más hondo en un terrible y desgarrador odio contra Dios, odio que se alimenta de continuo en la fuente de la impotencia. No sólo Dante, sino la imaginación medieval, conoce una serie de penas graduales en el infierno.

Para el cristiano positivo es decisivo el hecho de que la existencia del infierno haya sido revelada por Cristo en varios pasajes del Nuevo Testamento. Sin embargo, el tema suscita para la razón grandes dificultades, que han de ser reconocidas desde el más positivo de los puntos de vista. Desde los origenistas, pasando por San Francisco de Sales, hasta Schell y Fendt, corre la historia de los escrúpulos que ha despertado la noción del infierno. Seguramente cabe representarse el amor de Dios tan ardiente y apasionado, que se trueque en cólera cuando su criatura se aparta de él. Pero ¿no es esto trasladar falsamente al amor infinito cualidades que son propias

del amor finito, no por ser amor, sino por su finitud? ¿No será un antropomorfismo en el mal sentido de la palabra, en vez de una justificada analogía—sin tales analogías, por otra parte, no podríamos entendernos? En todo caso, el sistema de Santo Tomás, donde el santo monje, ignorante en materia de pecado, ve sólo al mal como la falta del bien, apenas si nos permite pensar como posibles las penas del infierno. Mientras la férrea dureza de un poeta caballeresco las aproxima a nuestra comprensión, la misericordia cristiana del monje filósofo no puede encajarlas en su sistema.

La idea de que el mal no es sino una mera *privatio boni* es tan antigua como la metafísica del ser, y procede de Platón y Aristóteles. San Agustín, con cuyo temperamento apasionado, amenazado por el pecado, no se aviene realmente, llegó a ella por oposición al maniqueísmo, de donde provenía. Si el mal no es más que un *defectus boni, quod natum est et debet haberi*—«la falta de un bien que debiera existir»; si, por consiguiente, no existe más que un *malum secundum aliquid*, ¿cómo puede el mal tener tan terribles consecuencias? De ningún modo debe creerse que sin el infierno no sea posible concebir el mal y el diablo. Se puede entender el mal como lo hace San-

to Tomás en un pasaje en el que no hay la menor referencia al infierno, cuando dice que Dios es: *adeo omnipotens et bonus ut bene faceret etiam de malo* — «tan omnipotente y bueno, que hasta vuelve el mal en bien». Al diablo se le considera tal como lo ha descrito en el *Fausto* Goethe, como un «pobre diablo» que en último término tiene que servir siempre a los fines de Dios, pues es «una parte de aquella fuerza que quiere siempre el mal y hace siempre el bien». Esta manera de considerar el mal me parece más cristiana que la contraria; me parece menos maniquea. El maniqueísmo es el que concede al mal un poder independiente frente a Dios. La pena del infierno no tiene sentido más que en una filosofía que reconoce la eminente positividad del mal. Pero aun así resulta incompatible para la razón con los atributos de Dios. Precisamente aquella justicia que hace que el Dios de los cristianos no sea sentimental, es la que se suele aducir para demostrar que el dogma del infierno es conforme a razón; pero para que esta respuesta valiese habría que formular la objeción de un modo muy superficial. Lo que nos parece incompatible con el carácter del Dios cristiano no es el castigo eterno de un pecado eterno; lo que ocurre es que con la omnipotencia, justicia y

amor infinitos de Dios no nos parece congruir la permisión de que se cometan pecados semejantes. ¿Es consecuente, en verdad, que por modo definitivo quede algo excluído del gran orden a que todo ser está sometido? Sería más consecuente dar la razón al agustinismo en su doctrina de que el infierno, merecido por todos los hijos de Adán, no se aplica a todos porque Dios tiene misericordia de algunos.

El temor al infierno podrá ser saludable como medio de educación popular, en la cual la *attritio,* el arrepentimiento por temor al castigo divino, representará siempre mayor papel que la *contritio,* arrepentimiento por amor a Díos; es también un escrúpulo para las almas católicas sencillas y no puede hacer más que «libertar la verdad». Finalmente, apenas podrá negarse que la fundamentación más corriente en la Edad Media, aquella según la cual la bienaventuranza sólo es bienaventuranza completa por el contraste, es casi una blasfemia, atendido el carácter de contemplación divina que es propio de la beatitud. ¿Cómo se puede imaginar el infierno, si es cierto el aforismo platónico de San Agustín: *in quantum est quidquid est bonum est?* — «todo cuanto existe es bueno, por cuanto que existe».

Yo mismo me doy cuenta de lo complicado e insuficiente de las últimas consideraciones; pero me interesa más la honradez que la soltura del razonamiento, y no hay cosa más real y más seria que el destino eterno de nuestra alma. De ninguna manera puede admitirse un empequeñecimiento de la idea del infierno, bien sea como hace Schell, mediante una interpretación del concepto de eternidad, o por la sutileza de los «refrigerios», que Newman tomó de Petavio... Un infierno que no es eterno no es un infierno; es un purgatorio. Aquí hay que decidirse y ponerse resueltamente de un lado o de otro de la fe. Y no se arregla nada con decir que lo que en *fides explicita* resulta incomprensible, puede ser admitido en la *fides implicita,* que comprende todas las doctrinas de la autoridad reconocida. De lo que aquí se trata, precisamente, es de la dificultad de hacer compatibles diversos dogmas, los atributos de Dios y las penas del infierno. Merece también notarse a este respecto que el protestantismo no pensó nunca en revisar el dogma del infierno; lo que borró, precisamente, fué la doctrina del purgatorio. Su fuerza religiosa está en que no pretende hacer más filosófico, sino más evangélico, el cristianismo.

*

La perfección del alma por el amor de Dios no puede acontecer sin la esperanza en la salvación para la contemplación de Dios, sin la fe viva en la revelación de Jesús. La representación que del mundo se forma la Edad Media es de una enorme positividad, y los pensamientos están en ella firmemente concertados. Los hombres que la profesaban debían poseer un grado de confianza en el mundo, y sobre todo en Dios, que nosotros sólo podemos atisbar y considerar como aspiración final. Esta confianza determinaba también su opinión en el problema de las relaciones que median entre la razón espontánea y la fe, entre la *pistis* y la *gnosis*.

En primer lugar, la fe no es para el hombre de la Edad Media un sentimiento; tampoco es una convicción teórica comparable con la convicción, por ejemplo, de un enunciado matemático. Es aquella actitud que el hombre adopta para recibir mediata o inmediatamente una revelación; aquel estado en que el alma está completamente abierta y es como una tabla en que Dios escribe sus caracteres, como la sumisión a una autoridad divina en su origen último, y cuyas afirmaciones, aun siendo desconocidas, son ya «dog-

mas». La época moderna ha perdido casi enteramente la comprensión del sentido genuino de la fe; pero basta una sencilla reflexión crítica para hacer que ésta recobre su derecho.

La fe inmediata es primeramente una especie de conocimiento, tomando la palabra en su más amplio sentido, en un sentido totalmente inintelectualista. El valor de una especie cognoscitiva tiene que resultar de la consideración fenomenológica de los actos en que se cumple. Considerada en su esencia, la diferencia entre un acto de fantasía y uno de conocimiento consiste, entre otras cosas, en que el acto de conocimiento tiene un menor grado de actividad. El acto de fantasía construye por propia actividad su contenido; el acto de conocimiento lo toma del objeto, deja que éste se lo dicte. Precisamente en esto reside su mayor dignidad, medida por el fin del conocimiento cósmico. Pero desde este punto de vista de la actividad creadora o de la pasividad receptiva, sería posible establecer una escala en las especies efectivas de conocimiento, escala que al mismo tiempo sería una escala según el valor cognoscitivo. Pues dado el actual estado de la psicología y fenomenología, puede afirmarse que en el acto del conocimiento espiritual, normal, entran considerables elementos activos, mientras que en

toda alucinación se encuentran elementos pasivos, determinados por el ambiente.

Esta escala sería el correlato noético de la escala noemática que Max Scheler ha introducido en la filosofía al prolongar, superándolas al propio tiempo, las tres clases kantianas de la existencia. Ordena las cosas desde el punto de vista de su relatividad existencial. También el árbol que aparece en la alucinación es, y puedo juzgar verdadera o falsamente acerca de él. No se puede decir que no sea «nada», pero su existencia es relativa a mi consciencia alucinada. Cosas contra sentido no puedo ni siquiera fingirlas. Puedo figurarme una montaña de oro, pero no un hierro de madera. Tampoco puede decirse que la cosa «visible» sol, que veo encima de mí, no sea nada; tiene una existencia relativa a la conciencia de los hombres dotados de sentidos que viven sobre la tierra. Resulta así una escala extraordinariamente múltiple y variada. Sólo Dios es absoluto en el sentido de que *nulla re indiget ad existendum,* de que su existencia no es función de cosa alguna ni de ninguna consciencia extraña. Él únicamente está, según Santo Tomás, en posesión de la *inseitas* y la *perseitas* (existencia en sí y por sí).

Ahora bien, cuanto menos sea — en el aspecto

noemático — lo conocido función de la consciencia cognoscente, tanto más — en el aspecto noético — habrá de ser la consciencia cognoscente función de lo conocido, puesto que el resultado ha de ser una adecuación. Y de aquí resulta el verdadero sentido de esa gradación de los actos cognoscitivos según su valor cognoscitivo que nosotros pedimos. Cuanto más pasivo sea un acto de conocimiento, tanto más absoluto habrá de ser el objeto de conocimiento que por necesidad de esencia en él y sólo en él aparece. Esta gradación, indicada en sus rasgos más groseros, conduciría, desde la alucinación y fantasía, que es el grado inferior, en el cual sólo hay un resto mínimo de conocimiento cósmico, pasando por sus muy diferentes especies (véase particularmente el capítulo sobre «La consciencia del objeto» en la *Psicopatología general* de Carlos Jasper), a la construcción regular de las formas matemáticas, a la percepción interna de los sentimientos propios y ajenos, y de aquí al conocimiento sensible normal, y de éste a la muy superior dignidad del conocimiento esencial filosófico-fenomenológico, que se realiza en actos mucho más sometidos al objeto que las anteriores especies de conocimiento, y cuyo objeto, las ideas, contiene mucha menos relatividad existencial, siendo

su existencia sólo relativa a la consciencia divina.

El camino va de la observación a la contemplación, de la contemplación a la iluminación. El puesto más elevado en esta serie habrá de ocuparlo la iluminación de la fe. En el conocimiento normal, parte como un rayo cognoscitivo del sujeto al objeto, recoge en el objeto una unidad de esencia, y la vuelve a retrotraer, por decirlo así, al centro del acto y de la consciencia. Para la comprensión es en este punto necesario tener claramente ante los ojos el proceso espiritual que se explica con estas imágenes analógicas, proceso sumamente real y en su estructura determinado conforme a su esencia.

En cambio, el acto de fe no posee este doble rayo del acto cognoscitivo normal. En él, el centro de la consciencia humana no ejerce actividad alguna: ni envía rayo al objeto, ni recoge en sí rayo alguno que venga del objeto. Lo activo no es la fe, sino su correlato esencial, la revelación, aun cuando la fe necesite una actividad moral preparatoria. Por eso en Santo Tomás la *revelatio* no corresponde a un *investigare* e *inquirire* por el *lumen naturale*, sino a un *suscipere per fidem*. La actividad corresponde íntegramente a Dios. Esta pasividad de la fe no

es más que el aspecto noético necesario de la absoluta existencia de Dios. El que niegue la una, tiene que negar también la otra. Culpable activamente es sólo el no creer, el acto de cerrar las puertas del corazón y también del espíritu cuando Dios está ante nosotros, el acatamiento de un ídolo frente a Dios. Precisamente por eso, sólo puede haber fe, en sentido estricto, con relación a una persona activa. En los insuperables cuadros de la Anunciación de la escuela de Siena, penetrados de un genuino espíritu medieval y franciscano, piadosos y sencillos, se ve a menudo cómo de la boca del ángel, enviado por Dios, brota un rayo de luz que va a penetrar inmediatamente en el corazón de María.

Aquí está expresada la esencia de la inmediata fe en la revelación, con el acierto, la evidencia y la belleza del simbolismo medieval. Basta con que María no cierre el corazón, y por tanto el espíritu, para que penetre en él, como rayo de luz, la revelación divina, cuyo contenido ha de quedar guardado en el corazón y en el espíritu. Esta custodia es la estancia de la fe, por contraposición a su actualidad receptiva. La revelación consta de un solo rayo, y este rayo de luz no es un acto del sujeto, sino un acto de Dios. La fe es la única forma de conocimiento totalmente inactiva; por

eso es la única completamente pura, la más cierta de todas.

Debemos a Nietzsche una descripción de la fe inmediata que por dos razones es valiosa; en primer lugar, porque palpita todavía en ella la conmoción sufrida que atestigua el lenguaje, mostrando al propio tiempo el asombroso poder de objetivación que poseía aquel gran analizador del alma; en segundo lugar, porque el que habla, en contraposición, sin duda, a la mayor parte de los que describen revelaciones místicas cristianas y orientales, se defiende hasta el último extremo, por hondas razones arraigadas en su concepción del mundo, contra la única y forzosa explicación de lo que le acontece. Teniendo en cuenta esta última circunstancia, desaparece la objeción principal que suele hacerse a las descripciones de revelaciones. El pasaje de Nietzsche dice como sigue: «¿Tiene alguien a fines del siglo XIX un concepto claro de lo que llamaban inspiración los poetas (? P. L.) de épocas fuertes? Si así no fuera, la describiré. Apenas sería posible, para quien conserve el menor resto de superstición, rechazar la creencia de ser mera encarnación, mero eco, simple medio de poderes supremos. El concepto de revelación, en el sentido de ver y oír súbitamente con indecible seguridad y finura algo que

conmueve y derriba hasta lo más profundo, describe sencillamente la situación. Se oye y no se busca nada; se toma y no se pregunta quién es el donante. Un pensamiento brilla como relámpago, con necesidad, sin la menor vacilación. Yo no he tenido nunca lugar a elegir. Un estado de encantamiento, cuya enorme tensión se resuelve en ocasiones en un torrente de lágrimas, que hace que el paso tan pronto se acelere velozmente, tan pronto se acorte...»

Se ve cómo, en el tercer párrafo, Nietzsche se defiende aún contra la concepción propiamente religiosa de lo que le acontece, para otorgar en el cuarto su derecho al arrollador fenómeno. En la frase: «no se pregunta quién es el donante» puede adivinarse, sin duda con profunda tristeza, el secreto íntimo de aquella alma, nacida para la santidad. Pero esta revelación se ofrece en los más diversos grados, hasta llegar a la revelación perfecta de aquel que era al propio tiempo hijo del hombre e hijo de Dios, de aquel que dijo de sí mismo: *Ego sum via, veritas et vita*—«yo soy camino, verdad y vida». En las almas que se le abren completamente irrumpe como perfección otorgada por la gracia a la natural pureza de corazón. Hoy existe propensión a reconocer al artista sus visiones y revelaciones, con una cierta confusión; pero esto es

puro juego mientras no se reconozca seriamente su valor cognoscitivo; en lo cual nadie piensa. Casi están mejor servidos los artistas serios con la frase de Santo Tomás: *poetica est infima inter omnes doctrinas,* frase tan burguesa en el mal sentido de la palabra, que con muchas presuntuosas teorías modernas que conceden al arte todo género de bellas cosas, pero ninguna referencia a la verdad, ningún carácter doctrinario, en el buen sentido de la palabra. Se eleva hoy la inspiración artística al nivel de una verdadera revelación, no para concederle especial dignidad religiosa, sino para utilizarla como medio de rebajar el obligatorio valor cognoscitivo de la inspiración religiosa, de la que de antemano se la separó artificialmente. Frente a esta manera de ver, paréceme que si un artista o filósofo recibe una inspiración, en el pleno sentido de la palabra, ésta sólo puede ser de carácter divino, y sólo puede contener de equivocado lo que posteriormente resulte desfigurado o falseado en favor de esquemas cósmicos, como sucede, por ejemplo, en Nietzsche. Ahora que, tomada en este sentido serio, hay que usar con mucha cautela la palabra inspiración; entendiéndola así, sólo muy pocos grandes artistas y filósofos han tenido inspiración. La filosofía propiamente dicha, que no procede de la revelación,

puede explicar la esencia de la fe, puede defender, combinar, hacer comprensibles los contenidos de la fe y ponerlos en relación con otros hechos; pero nunca puede sustituir con su autoridad la revelación recibida por la fe.

La forma en que apareció la filosofía de la Antigüedad era ya una forma gnóstica en Pitágoras y Platón. También en Aristóteles se distinguen los escritos esotéricos de los exotéricos. Toda escuela gnóstica se caracteriza porque se divide en esotéricos y exotéricos, estructura que se funda en la esencia de la *gnosis*, del conocimiento de razón. La filosofía cristiana es algo totalmente distinto de la pagana. La cristiana sirve, la pagana reina. La antigua contraposición cristiana de filósofo y cristiano ha hallado su resolución, no definitiva, desgraciadamente, pero vigente durante toda la Edad Media, gracias a la subordinación voluntaria de la filosofía, especialmente en la persona de San Agustín. Desde entonces la filosofía es *fides quaerens intellectum*, fe que quiere comprenderse a sí misma, como ha dicho para toda la escolástica Anselmo de Canterbury. Desde San Agustín, la filosofía sólo existe como *ancilla fidei*, servidora de la fe, y sólo hay una *pistis*, una *fides*, para todos los hombres.

Pero la fe del hombre medieval es menos una

recepción personal de la revelación, que una fe mediata, recepción de la revelación por el mediador y su Iglesia. Según la opinión católica, sólo Cristo posee la totalidad de la revelación; la Iglesia conserva lo que él ha comunicado y lo explica en los dogmas. Precisamente el que recibe una revelación personal corre el riesgo de hacerse hereje, en el sentido de Santo Tomás, considerando su revelación como toda la revelación. La autoridad y la revelación están esencialmente conexionadas, incluso en los límites de su vigencia. Santo Tomás limita la vigencia de la autoridad en este pasaje claro: *Nam licet locus ab auctoritate, quae fundatur super ratione humana, sit infirmissimus, tamen, ut quae fundatur super revelatione divina, est efficacissimus.* Y a este criterio se ha ajustado el gran maestro. En casi todos los artículos filosóficos de la *Summa* reside el centro de gravedad, no en la autoridad citada, sino en el pensamiento propio, alimentado, naturalmente, por el estudio literario. El camino que conduce a la fe en las verdades reveladas pasa necesariamente por ante la garantía de aquel que inmediatamente la recibe, presta y comunica, y por ante el poder docente eclesiástico instituído por él. El dicho de que fuera de la Iglesia no hay salvación — que en otro

sentido cualquiera, v. gr., en un sentido externo jurídico, sería completamente frívolo y no meramente falso—, adquiere significación plausible cuando tomamos por criterio del catolicismo la creencia en la revelación de Cristo. La *fides divina et catholica* del dogma posee estas dos cualidades, de una parte por su contenido en el aspecto noemático, pero de otro lado también en el aspecto noético, en las dos realizaciones de la revelación y de la fe. Así llegan los hombres de la Edad Media al terrible enunciado de San Cipriano y San Agustín: *nulla salus extra ecclesiam*. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que para ellos esta sentencia ofrecía menos dificultades, pues no había en su horizonte ninguna otra Iglesia cristiana que pudiera ser tomada en consideración.

Tenemos que tocar aquí todavía un punto que ofrece las mayores dificultades. Hemos de pensar esencialmente la religión de la Edad Media como una religión de Cristo. Seguramente para el hombre normal, la figura de Cristo era más plástica y fácil de amar que el Dios infinito y puramente espiritual. Pero no por eso es legítimo contraponer a la religión de Cristo una religión de Dios, cosa a que tienden muchos filósofos alemanes, v. gr., Fichte. Para ello sería necesa-

rio en primer término suponer que Cristo no había sido más que un maestro genial o algo por el estilo. En el misterio de la Trinidad se unifican estas dos direcciones de la religión, para aquel que cree en la divinidad de Cristo. Cristo conduce el alma al cielo, y eso es también conducirla a la contemplación del padre. Como se enseña desde San Atanasio, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres personas, pero una substancia, un contenido de fe que la filosofía enseñará a comprender ahondando en el concepto de personalidad, labor apenas comenzada, que irá más allá del concepto escolástico de la persona, y no digamos del concepto moderno. Tampoco ha de tomarse por una sobreestimación de Cristo esa conducción pedagógica de Cristo al Padre. En Santo Tomás se advierte incluso una especie de subordinación del Hijo respecto al Padre. En cuanto a la religiosidad de San Agustín, es casi excesivamente teocéntrica.

*

Al considerar la *visio beatifica* como el sentido de la vida, se le ponen a la vida determinadas exigencias. Debe ser una vida enderezada a Dios.

Lo que antes nos parecía parte del orden cósmico, aparece ahora como exigencia del sentido de la vida, único que nos puede hacer felices, y que está ordenado como tal por Dios. Felicidad y virtud no se han disociado todavía, sino que se dan unidas como en la Antigüedad. El bien es lo *appetibile*. Esto se expresa muy profunda y acertadamente, si bien no con mucha exactitud filológica, en la derivación que hace Dionisio y cita Santo Tomás, según la cual *kalon* (hermoso) viene de *kalion* (atractivo). Aquí aparece en su más estrecha conexión la trinidad de los pensamientos medievales básicos: buen orden divino del mundo, quebrantado en un punto por el pecado original, amor al Dios trino y contemplación de Dios después de la muerte. Una fórmula central de la concepción medieval del mundo podría ser: según el orden del mundo, a la contemplación de Dios por el amor de Dios. Exactamente como dice Ruisbroek: «En orden, armonía y número creó Dios todas las cosas; vivamos, pues, con arreglo a un plan de pureza, y se nos abrirá una vida contemplativa por encima de la razón.» La exigencia fundamental es que el hombre realice en sí el *logos* divino. Hombre: se te pide más que una existencia indolente, más que toda adquisición u obra terrenal.

Has de salir de tu yo terrenal, para llegar a tu verdadera personalidad en la contemplación de Dios.

II

La palabra cosmos y la idea por ella expresada, que acabamos de considerar en su forma específicamente medieval y escolástica, se encuentra primeramente en los pitagóricos. Estos se esforzaron consciente o inconscientemente por encontrar en ella la ley y criterio de la vida y del arte griego, en la época culminante, a mediados del siglo VI. Aristóteles dice de ellos: «Se ocuparon primeramente de las matemáticas, las hicieron progresar, y educados en ellas, tomaron los principios matemáticos por principios de todo lo existente...; y viendo en los números las cualidades y fundamentos de la armonía, por parecerles lo demás ordenado según su naturaleza, a la manera de los números, y los números lo primero en la naturaleza, consideraron los elementos del número como elementos de todas las cosas y el universo entero como armonía y número.» Esta es la idea del orden, en una forma

particular que volveremos a encontrar cuando estudiemos la física del Renacimiento. En los pitagóricos, la idea del orden no está fundada en la idea de Dios, sino que los principios del orden, los números, se consideran como una especie de dioses. En el curso de esta parte de mi trabajo se comprenderá claramente el sentido en que yo llamo al pitagorismo la forma escolástica del «panteísmo politeísta» griego. Sin embargo, por ejemplo, la concepción agustiniana de los *numeri*, las relaciones armónicas entre los números, o el orden numérico de la música, conserva profunda afinidad con la teoría pitagórica. También la ética y la política de los pitagóricos, aquélla con su ideal de medida, simplicidad y fidelidad a los dioses, ésta con su tendencia conservadora y tradicionalista, están determinadas por su teoría del orden. Sin embargo, apenas si puede hablarse de un influjo directo de los pitagóricos sobre la Edad Media.

Los esfuerzos filosóficos de la Edad Media para comprender la idea del orden son de carácter secundario comparados con esta idea misma, que ha de considerarse como categoría apriorística fundamental en la concepción prerreflexiva, aún no filosófica del mundo, característica de esta época. Esos esfuerzos arrancan de la teoría de las ideas

de Platón. Es indudable la existencia de relaciones entre los pitagóricos y Platón, pero es imposible precisar su alcance. Justamente el *Timeo*, casi el único de los escritos platónicos conocidos en la Edad Media, expone la doctrina de las ideas en una forma que la aproxima a la teoría pitagórica de los números. Platón, como los pitagóricos, pertenecía interiormente al partido del orden en Grecia, al partido «dórico». Los planes y empresas políticas de Platón se refieren particularmente a Sicilia. La obra central filosófica de Platón en lo exotérico es el «descubrimiento del concepto», aunque en sentido muy distinto al usual. Su descubrimiento no fué un descubrimiento en orden a la crítica del conocimiento, en el sentido actual; fué absolutamente metafísico; fué el descubrimiento de los seres originarios, de los *paradeigmata*, del plan cósmico. Lo general es el principio ordenador en el caos de lo particular, y precisamente por eso la idea del orden es la idea del realismo conceptual, si se la traduce en el lenguaje de la teoría escolástica del conocimiento. El reino de las ideas es el reino de la necesidad interior, del orden. Este sentido de la idea platónica está testimoniado en la *República*, cuyo estrecho contacto con la doctrina política de la Edad Media y con la sociedad concreta me-

dieval hemos hecho resaltar ya. Sin duda, la idea del orden tiene para Platón sentido y fuerza en otro aspecto que para la Edad Media. Le falta, en primer lugar, la última fundamentación en la revelación divina, y con ella, el encaje seguro del hombre en el universo ordenado por Dios, universo caracterísco de la Edad Media. Platón vacila entre el estoicismo del florecimiento antiguo y la desesperación pesimista de la decadencia antigua, entre la creencia en la «divinización» del cuerpo por fuerza propia del hombre y la concepción del cuerpo como simple cárcel ineludible del alma. Nunca será posible resolver el contraste que existe entre el espíritu del *Fedón* y el del *Simposión*, como no sea en la unidad personal de aquel hombre enorme, de aquel espíritu de transición en que coinciden concepciones polares.

Pero lo que separa a Platón de los genuinos maestros medievales por una parte, y de los pitagóricos por otra, es ante todo que, para él, es el orden cuadro de añoranzas retrospectivas, no de añoranzas progresivas, como en San Agustín, ni tampoco premio actual del hombre que vive esencialmente en armonía con su mundo, como lo consideraba Santo Tomás. Esto liga hondamente la manera de Platón con Dante, que en la Edad Media representa este an-

helo, hacia atrás y con Tomás Moro, que posteriormente manifiesta un espíritu análogo. En la decadencia del helenismo es cuando Platón percibe y contempla la masa de la vida helénica. Pero merced al plan inescrutable que rige la historia del espíritu, había de acontecer que los resultados de esta contemplación sirviesen para formular un pensamiento análogo, pero de distinto contenido, en la filosofía cristiana.

Como es sabido, de entre los discípulos de Platón fué Aristóteles—que debe ser considerado como platónico—el que ejerció más vasta influencia sobre la Edad Media, particularmente desde Alberto Magno y Santo Tomás. Su manera de elaborar sistemáticamente grandes masas de hechos y su juicio comedido y agudo respondía muy bien a las necesidades de la alta escolástica. En incontables particularidades, referentes especialmente a la política y a las ciencias naturales, se ha comprobado que la escolática depende de él. Al contrario de la primera escolástica, la de la época culminante tiende a colocarle al nivel de Platón, y aun por encima de éste. Pero en Aristóteles se cumple la ley de que sólo el vidente puede influir de modo decisivo en la imagen cósmica que se forma una época entera, no empero el investigador, por genial y admirable que

sea. Con su contemplación de las ideas, dió Platón la pauta a San Agustín, y por medio de éste, al mundo entero de la Edad Media. La influencia de Aristóteles fué, en cambio, predominantemente científica. Sólo tres de sus ideas tuvieron fundamental importancia para la Edad Media. En primer lugar, su clara concepción de la lógica como ontología. En segundo lugar, su acentuación del carácter teleológico-dinámico del orden, frente a la gran estimación, fácilmente exagerada, que tributaban a las matemáticas Platón y los pitagóricos. Tiene razón Aristóteles, por cuanto el orden geométrico sólo puede ser considerado como una manera de implantar el teleológico. Finalmente, Aristóteles ha hecho que el pensamiento ético de la *mesotes* (término medio) fuese directivo para la Edad Media. En sus orígenes, este pensamiento va, sin duda, más allá de Platón; pero es «aristotélico» en un sentido muy personal.

*

Partiendo de la doctrina platónica de las ideas, especialmente en su forma neoplatónica, ha expuesto San Agustín filosóficamente la idea fun-

damental de la concepción medieval del mundo. Muéstrase aquí su elevada misión de intermediario entre la Antigüedad y la Edad Media; pues aquel espíritu de medida que Platón representa y funda, vive también en la idea del orden, sólo que ahora la gran medida pasa por sobre todo lo humano y abraza también el trasmundo revelado y su encaje con el mundo. El espíritu que aquí se manifiesta en dimensiones completamente nuevas, debe ser considerado como el más noble legado de la Antigüedad, a la que debe su poder plástico insuperable. De la misma manera que la Iglesia tomó de la Antigüedad los más nobles usos, así la filosofía eclesiástica de la Edad Media tomó de la Antigüedad, por intermedio de San Agustín, los más nobles pensamientos. La frase de San Agustín: *nihil enim est ordinatum quod non sit pulchrum* — «todo lo ordenado es bello», respira todavía el más noble espíritu griego. La doctrina del orden, en San Agustín, es la doctrina de las *rationes aeternae*, de las eternas verdades que a las ideas se refieren, las cuales son consideradas por San Agustín, en la prosecución de la metafísica neoplatónica, incluyendo en ella al cristiano Eusebio de Cesárea, como los pensamientos eternos de Dios. San Agustín comunica a toda la Edad Media, en

frases lapidarias, la doctrina de las ideas de Platón; en frases que sólo podía encontrar quien puso al servicio de una gigantesca pasión toda la disciplina de la antigua retórica y penetró con el fuego de su solidarismo propagandista el idioma latino, que en César y Tácito había adquirido su última precisión, y en Cicerón y Séneca su último ímpetu patético, iluminándolo con un entendimiento escolástico: *Sunt namque ideae principales formae quaedam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo se habentes, quae in divina intelligentia continentur; et quum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne, quod interire potest et omne, quod oritur et interit (De div. qu.,* 46; *de ideis,* 2) — «pues las ideas son ciertas formas causales o modelos constantes e inconmovibles de las cosas, los cuales no han recibido forma ninguna, y por ello... no pueden nacer ni perecer. Sin embargo, se dice que está formado según ellas todo lo perecedero y lo que tiene principio y fin».

Completamente de acuerdo con esta doctrina, los *universalia ante rem,* los conceptos universales existentes antes de las realidades de las cosas, como los llama ya San Anselmo y todavía Duns

Scoto, son en Santo Tomás las *causae exemplares,* los modelos creadores de todas las realidades temporales y espaciales. También es en el fondo completamente platónica y agustiniana la doctrina de las ideas que expone Santo Tomás en este pasaje: *Cum omnia sint a Deo, non a casu facta, necessarium est in eius mente ideas praeexistere objective, ad quarum similitudinem omnia condita sunt* — «todas las cosas han sido hechas por Dios y no por el azar; es, pues, necesario que preexistan objetivamente en la mente divina, y todo se ha hecho a su semejanza».

De este modo, gracias al culto a Aristóteles y a pesar del culto a Aristóteles, se confirma en este punto la expresión favorita de la *Civitas Dei: inter discipulos Socratis nom quidem immerito excellentissima gloria claruit, qui omnino ceteros obscuraret, Plato* — «entre los discípulos de Sócrates lucía con todo su brillo, ciertamente no sin merecimiento suyo, el que había de obscurecerlos a todos, Platón». Estas palabras de amor a un pagano son del mismo San Agustín, de quien se dice procede la fanática y colérica afirmación: *virtutes paganorum splendida vitia* — «las virtudes de los paganos son espléndidos vicios».

La sed de verdad de San Agustín le llevó del intuitivo *intelligere* de las ideas al *credere* en

Dios, como lo atestigua su escrito *De ordine.* Sólo entonces pudo sacar de su corazón resuelto la fórmula *credo ut intelligam.* San Agustín va tan lejos, que, para él, la existencia de las verdades eternas de razón es la prueba esencial de la existencia de Dios. Su pensamiento, al que más tarde se ha llamado «prueba noética de la existencia de Dios», indica que la eternidad de las verdades ideales, de las verdades de orden, sólo a Dios puede referirse. La idea de orden es contemplada con tanta vida, que San Agustín cree incluso posible fundar sobre su realidad la existencia de Dios, aun cuando en su período cristiano esta existencia no necesita tal fundamentación. No se sacia San Agustín de dar fórmulas al pensamiento del orden en todos sus escritos, y especialmente en *De ordine* y *De musica.* El orden ya no descansa meramente en sí mismo, como para la Antigüedad, pero tampoco sólo en Dios, y menos en el hombre, donde había de descansar según Kant. Tiene existencia en sí mismo y descansa al propio tiempo en el espíritu infinitamente bueno de la persona divina.

También puede atribuirse a San Agustín la primera concepción filosófica de la intuición medieval del mundo, que, como verdad religiosa, se retrotrae ya a Cristo y San Pablo. En San Agus-

tín encontramos con plena claridad los dos pensamientos del amor de Dios como suprema ley de la vida y de la contemplación de Dios como fin de la vida. El comportamiento del hombre frente a todos los bienes finitos es designado como *uti,* como medio para el fin, y el comportamiento ante Dios, como *frui,* como goce, como descanso en un bien, según la explicación de Santo Tomás. San Agustín es el más alto representante del anhelo cristiano en la decadencia de la Antigüedad. Pero no sólo el influjo, sino también la visión del autor de la *Civitas Dei,* se orienta esencialmente al cumplimiento de promesas futuras. Sólo de un prolongado y hondo anhelo puede nacer una figura realizadora.

*

La realización viva y ejemplar del cristianismo medieval se encuentra por modo brillante en las grandes órdenes monásticas, especialmente en los benedictinos y franciscanos. En ellas encontramos aun hoy completamente vivo el espíritu medieval; lo cual no prueba que esas órdenes estén «atrasadas», sino que las actitudes religiosas y las formas de la vida están por encima de la

historia. El principio benedictino sólo se comprende como síntesis de la pasión cristiana con la disciplina romana. En la personalidad de San Benito de Nursia halló el abate Ildefonso Herwegen, al escribir su biografía—legendaria en el mejor sentido de la palabra—, una unión íntima de la *virtus romana* y la *caritas christiana*, y en su regla, la fusión del derecho romano y del amor cristiano al prójimo. Pero la disciplina romana no adquiere su sentido cristiano sino mediante la idea del orden y habida cuenta de las enormes exigencias positivas que pone al hombre esta idea cristiana del orden; así, la exigencia de la humildad y la humildad misma sólo pueden ser comprendidas desde la altura del ideal cristiano. El hombre se hace orgulloso porque se exige poco a sí mismo. Una gran pasión pide una gran disciplina y no puede existir sin ella. En esa pasión inside la voluntad de eternizarse a sí mismo y encaramarse a lo infinito. Pero su sostenimiento—y asimismo su exaltación—sólo puede ser obra de la disciplina. Lo que en este *status corruptionis* sin la disciplina perece rápidamente, por medio de la disciplina adquiere forma y es forzado a volver de continuo a su propio núcleo. Así consigue la pasión aquella hermosura serena y aquella fuerza que son irre-

sistibles. Épocas, estilos e individuos fuertes, que son verdadero cumplimiento de los tiempos, se han distinguido siempre por haber combinado íntimamente, como forma y contenido, la pasión y la disciplina.

Lo que puede aplicarse a todas las pasiones, se aplica especialmente a la más pura, más alta y más fuerte de todas, atendiendo a las posibilidades que encierra su esencia. El amor de Dios, que es el que ha de ocupar la única posición dominante en la armonía de las pasiones del hombre verdaderamente ordenado, necesita de la disciplina para alcanzar este puesto y conservarlo, para trocarse en ala perenne con que el alma pueda volar a su Creador. Esta pasión, ordenada por la disciplina; esta pasión, que busca a Dios y está ya estrechamente unida a Él, es el atributo esencial del monje cristiano. Las grandes órdenes monásticas son caminos diferentes para llegar al mismo fin, que consiste en la contemplación de Dios. Lo que las distingue de todos los demás monaquismos no católicos es, en primer lugar, que su ascetismo no mata la personalidad, sino que se propone hacerla verdaderamente libre y viva por la superación del yo; y luego, que en ellas el amor a Dios está ligado inseparablemente al amor al prójimo, amor a la salud del

alma ajena como de la propia, *in Deo.* En esto se separa claramente el cristianismo medieval, por un lado, del cristianismo oriental, greco-católico, en el cual el amor al prójimo no es una consecuencia esencial del amor a Dios, y por otro lado, del cristianismo de un Tolstoi, opuesto a la vieja doctrina rusa. San Agustín ama al prójimo en Dios; Tolstoi ama a Dios en el prójimo. San Agustín dice: *omnis homo, in quantum homo est, diligendus est propter deum*—«todo hombre, en cuanto es hombre, es digno de ser amado por causa de Dios». Con esto queda claramente expresada la concepción medieval. Finalmente, por lo que toca a la relación entre amor al prójimo y amor propio, en la cual son perfectamente compatibles una verdadera furia de ascetismo contra el propio yo y la furia contra el yo ajeno que se manifiesta en la persecución de los herejes, Santo Tomás de Aquino se inclina a preferir el amor a la salud del alma propia, mientras los franciscanos equiparan por lo menos el amor ajeno al amor propio. Decisiva es la palabra: *Omnis amor bene ordinatus incipit a semet ipso* — «todo amor bien ordenado comienza con uno mismo». El moderno humanitarismo es igualmente desconocido para ambos. En cuanto al amor al enemigo, síguese la regla de San

Agustín, según la cual debe amarse al pecador y odiar sus pecados.

Las diferencias entre las diversas órdenes, con excepción de los jesuítas, fuertemente penetrados por un moderno espíritu de lucha, se mantienen en el marco del cristianismo medieval. La diferencia fundamental que existe entre los jesuítas y las antiguas órdenes monásticas ha sido expuesta por Gothein en su clásica biografía de San Ignacio de Loyola, penetrada del espíritu de Ranke: «El servicio activo del prójimo, naturalmente organizado dentro de la cristiandad católica, y sin otra limitación, es el fin de la compañía. Con esto queda caracterizada al propio tiempo la diferencia entre la orden moderna y las de la Edad Media. Estas servían a Dios ante todo por la propia perfección ascética, y si bien su actividad fué en ocasiones muy abundante, no era nunca más que una emanación de aquel anhelo que llenaba su vida. En cambio, el jesuíta pertenece ante todo a un fin situado fuera de él; los ejercicios espirituales, las prácticas de privación durante el noviciado, el estudio y el cultivo de las ciencias no son más que preparación, medio para un fin. San Ignacio lo ha expresado sobriamente en una ocasión, diciendo que si se realizase su deseo, todos sus compañeros serían como los

ángeles, que para nada se ocupan de sí mismos, sino que se dedican totalmente al cuidado de la salud de la humanidad. Para la Edad Media, la esencial beatitud de los ángeles era contemplar a Dios y cantar sus alabanzas. Pero San Ignacio, para hablar en el lenguaje simbólico de la Iglesia, pone a Lea sobre Raquel.»

Así queda caracterizado el jesuíta como hombre moderno; es moderno lo mismo que su adversario el protestante. Si hoy comparamos los tipos más elevados y mejores de sacerdote protestante y católico, lo primero que llama la atención es el carácter contemplativo del católico frente al eticista del protestante. No se entienda que el católico—desde luego, no se habla más que de los tipos superiores de ambos lados—sea menos moral, sino que lo ético se da en él en segundo lugar, como sobreentendido, que su moralidad es poco llamativa. El tipo superior del sacerdote protestante es una exigencia moral encarnada; esta nota es la dominante en su persona. Puede compararse, desde este punto de vista, v. gr., a Newman y Kierkegaard.

Aunque sólo sea por razones puramente históricas, los benedictinos deben ser considerados como los representantes más típicos de la vida monástica medieval en Occidente. En los fran-

ciscanos, sin duda, es en los que adquiere una forma más pura el *amare mundum in deo* de San Francisco, el amor al mundo como creación de Dios, el amor a los *vestigia dei* de Santo Tomás, y, por consiguiente, también el amor al hombre. Pero en los benedictinos recibe más clara forma el elemento antiguo del catolicismo, la distinción, el orden, la forma, la disciplina y la medida. Rasgo común a todas las órdenes es aquella *sobria ebrietas* que reina en las mayores altitudes del alma humana. ¡Cuán pocos de los que honran como paradoja de la nobleza la *sobriedad sagrada* de Hölderlin y George saben que los benedictinos, desde el siglo VI de Cristo hasta hoy, saludan el amanecer con el canto litúrgico penetrado de santa alegría: *laeti bibamus sobriam ebrietatem spiritus* — «bebamos alegremente la embriaguez sobria del espíritu»!

*

Donde más se ha estudiado el espíritu de la Edad Media es en su arte. Pero se ha considerado demasiado al gótico como el propiamente medieval, en daño del románico. Si la iglesia gótica simboliza el vuelo libre y audaz del alma mística

hacia Dios, la iglesia románica simboliza la marcha adelante, lenta, constante, moderada y ordenada, de la *iglesia militante* en su totalidad. En la ordenación interior de la iglesia románica, que todo lo orienta hacia el altar mayor, encuentra la reciente investigación un símbolo del orden. Las más emocionantes iglesias de la Edad Media son quizás las llamadas de transición, que realizan el milagro de ser al propio tiempo góticas y románicas. Se repite en ellas el milagro de la Iglesia, que, por cuanto realizaba su idea, era toda comunidad, precisamente por estar compuesta de verdaderas personas; milagro éste que, según la fe, hállase plenamente realizado en la comunidad de los santos y lleva en sí la solución de todas las necesidades y problemas sociales.

Sin embargo, la idea del orden domina también en el gótico. Precisamente en la concepción del arte es donde nuestra idea de la Edad Media se distingue objetivamente de la idea corriente, que puede calificarse de romántica y que se alimenta también de un amor profundo. La concepción romántica ve de preferencia en la Edad Media la liberación de las leyes, la inocencia que juega hermosamente en libertad y naturalidad. Frente a la edad de hierro del presente, sueña con una edad de oro. Siente acertadamente que

nuestro «intelectualismo» era ajeno a la Edad Media; pero supone una Edad Media sentimental que no ha existido nunca. La Edad Media nos demuestra precisamente que una época puede tener tanta disposición filosófica y científica como nosotros, y desde luego tanta severidad de pensamiento lógico, sin ser por eso intelectualista. Esto es así, en primer lugar, porque el entendimiento medieval no se orientaba hacia el dominio práctico del mundo, ni buscaba el conocimiento superfluo del mayor número posible de hechos en el campo de la naturaleza y de la historia, sino sólo el de aquellas grandes cuestiones que guardan una relación verdaderamente honda con la parte no intelectual del hombre. Además, porque, aun en los más altos pensadores de aquella época, en los que nos han dejado una producción más asombrosa, la actividad pensante estaba siempre encajada en el orden de una persona colectiva sagrada. Finalmente, porque el número de los que sabían leer y escribir era entonces mucho más pequeño que hoy. Hoy debiera purificarse la atmósfera europea por medio de una censura férrea. La pregunta de Gregorio XVI: «¿Qué peor muerte del alma puede haber que la libertad del error?», halla hoy una triste respuesta en los hechos.

Seguramente los románticos, guiados por su visión amorosa, han observado acertadamente algunas de las manifestaciones típicas de la Edad Media. Pero se atenían principalmente a los cantos populares y a los trovadores, a los mitos, cuentos y leyendas, y consideraban, más que la escolástica, la mística arraigada en sus corazones; lo cual es ver las torres y remates, y no el cimiento ni la construcción propiamente dicha del castillo medieval. En parte hay que hacer excepción aquí en favor de Görres, colosal figura y hondo pensador, incluso como escolástico dogmático, y de Novalis, cuyo fragmento *Europa o la cristiandad*, lleno de verdaderos vislumbres, merecería ser divulgado.

Toda gran cultura tiene un elemento «romántico». La esencia de todas las grandes culturas no puede ser, empero, sino clásica. Una gran cultura representa una sumisión inaudita del mundo material y psíquico a una ley espiritual. Por eso precisamente puede permitirse algo de romanticismo y, en último término, jugar con gracia infantil, en plena libertad, con la materia plasmada. Pero la visión de lo que pudo realizar en esto la Edad Media no debe hacernos olvidar su seriedad y lo que en ella es esencial. El error romántico acerca de la Edad Media se refleja en

el error romántico acerca del gótico, como las respuestas parciales reflejan las respuestas totales. En el arte gótico se ha visto de preferencia el juego verdaderamente desenfrenado de los adornos, la fantasía desbordada del hombre natural imaginativo; pero no se ha atendido bastante al orden matemático extremado con que está construída la catedral gótica, precisamente la gótica; no se ha hecho resaltar la enorme regularidad en derredor de la cual gira el bello juego de los motivos decorativos.

Lo propio que en la apreciación de las artes plásticas medievales, ha acontecido también en la de la literatura. La profunda incomprensión se ha manifestado aquí en dos hechos. Primero, en la preferencia dada por el gusto romántico a las poesías escritas en lenguas populares sobre la poesía latina litúrgica. Nuestros ojos, abiertos por George, comienzan hoy a comprender la distinción entre el himno y la poesía lírica y a dar la preferencia al himno. Toda la poesía alemana de la Edad Media, no obstante su indudable valor, superior, v. gr., a la novela moderna y al moderno «drama»—así llamado merced a una falsa analogía con el helenismo—, no es nada en comparación con la liturgia. Hemos aprendido además que las poesías escritas en lengua popu-

lar están en todas partes influídas por la poesía latina, y no al contrario. La más fina y lograda expresión de un pensamiento o un sentimiento humano no es nada en comparación con las perfectas alabanzas que tributa a Dios el cuerpo místico en su totalidad. Ante los cantos de la liturgia, tiene que enmudecer todo individuo capaz tan sólo de atisbar lo elevado. Esta floración de la Edad Media y de la época temprana del cristianismo es verdaderamente eterna y volverá a hablarnos su eterno lenguaje.

La segunda incomprensión de la poesía medieval se refiere particularmente al mayor poeta individual de la Edad Media, a Dante. Se ha representado a Dante como una especie de cantor romántico. Los pasajes didácticos de sus poesías han sido considerados como extravíos disculpables, lo que demuestra total desconocimiento de la esencia y posibilidades de la poesía didáctica, tal como la han poseído la mayor parte de las grandes épocas. Dante es tan poco romántico como Hölderlin o como cualquier otro poeta de primer orden. Es un poeta escultórico. Lo es en el sentido de las esculturas de la catedral de Bamberg, en las cuales la perspicacia de Worringer ha advertido, de una parte, el «mundo dantesco», y de otra parte, el «parentesco con la

Antigüedad», afirmado ya por la investigación. Lo es finalmente también en el sentido de la escultura griega primitiva, más recia y mesurada, más varonil y pitagórica que helenística. Es el potente dominador poético del mundo ordenado medieval. Gundolf dice: «Sin Dante, el sentimiento vital del hombre de hoy, a quien rodea un mundo informe e ilimitado, no tendría ya la representación de un «cosmos», es decir, de un orden cerrado de todas las cosas, sometido a leyes inmutables; esta representación sería mero concepto o recuerdo histórico». Al decir esto, al hablar del «hombre de hoy» en este sentido, no se piensa seguramente en el hombre romántico, sino en el que sabe separar lo eterno de lo temporal, en el hombre para quien «románticos» y «filisteos» son ya hombres de ayer. Este «hombre de hoy» hallará el camino que lleva de Dante a su gran maestro y hermano Santo Tomás, y con ellos al conjunto de la cultura medieval.

*

La concepción de la Edad Media halló su expresión más clara y bella en su época culminante, en Santo Tomás de Aquino y en Dante. Las

obras de Santo Tomás y la obra de Dante, no sólo tienen como contenido esta concepción medieval del mundo, sino que hacen visible su belleza y su verdad esencial en su construcción, de la que se desprende un brillo y un magnetismo que es realmente el *splendor veritatis*. Lo que hay de estático, eterno y potente en el plan, lenguaje y disposición del poema dantesco es recibido, incluso por la más roma posteridad, con todo el respeto de que aún dispone. En las obras de los poetas, el estilo de la exposición es a menudo más religioso, más hondo que el llamado contenido, y precisamente Dante es, sobre todo por la calidad de su forma, el depósito vivo de la más genuina espiritualidad medieval. No desmerece su grandeza porque se le considere como término de una potente cultura. La Edad Media está en él mucho más viva que aquella situación espiritual a la que, con referencia histórica vacilante, gustamos de llamar Renacimiento. Precisamente por eso le son casi extraños nuestros defectos, que en buena parte arraigan en esa vuelta a lo mundano que llamamos Renacimiento. Por eso es Dante un verdadero hombre-criterio para nosotros, esclavos de una ilusión secular. Dante tiene además poder de atracción particular y una gran significación porque el

mundo medieval que él nos describe brilla ya con esa luz de nostalgia que resplandece en todos los paraísos perdidos.

Pero más difícilmente asequible para nosotros, por el carácter esférico y acabado de su obra, carácter completamente opuesto al espíritu moderno, es la persona que propiamente representa el momento culminante de la Edad Media: Santo Tomás de Aquino. Su sistema nos ha guiado principalmente en la primera parte, en que hemos intentado exponer la concepción medieval del mundo; y no por una preferencia caprichosa, sino porque es la comprensión más clara y la más vasta descripción de lo que llamamos el mundo medieval. *Si en San Agustín predomina, al menos en el sentimiento, la idea del orden, tomada de la Antigüedad, Santo Tomás llega al pleno equilibrio entre la idea de Dios y la idea del orden, equilibrio que se pierde pronto en sus sucesores. Entre una larga época de anhelo y un largo período de descomposición, hay un momento —pésese la palabra— de realización.* En este angosto punto culminante se alza la figura monumental de Santo Tomás. Equilibrio fué la característica de su personalidad santa; medida y serenidad, las cualidades fundamentales de su pensamiento.

Así desaparecen en él hasta los últimos restos de la antigua filosofía decadente y de la antigua religión decadente que permanecían adheridos al cristianismo, por su procedencia de las direcciones neoplatónicas. En Santo Tomás, análogamente a lo que ocurre en San Francisco, el cuerpo no es sólo la cárcel de donde no hay esperanza de salir, sino también el «hermano cuerpo», si bien, es cierto, un «hermano asno», un hermano irracional. Ambos han puesto, por lo menos, al lado de la metáfora de la cárcel, la muy diferente del instrumento, y hasta puede decirse que contraponen ambas metáforas. Y en esto hay que tener en cuenta que el instrumento tenía para el hombre de la Edad Media un sentido mucho más orgánico que para nosotros; el instrumento era sentido como fin en sí mismo, como algo vivo y amado. Se ha construído un contraste demasiado craso entre la «Antigüedad amante de la vida» y la «Edad Media, que odiaba el cuerpo». Pero ¿quién dirá, v. gr., de San Francisco lo que dice de Plotino su biógrafo, que parecía que se avergonzaba de estar metido en un cuerpo? ¿No se dirá más bien de San Francisco que representa un cuerpo totalmente penetrado de alma? Y precisamente San Francisco es un ideal reconocido, no sólo de santidad cristiana, sino

también de ascetismo. La «divinización» del cuerpo es un pensamiento al que el buen cristianismo medieval podía contraponer algo de igual dignidad. Si en el helenismo primitivo se diviniza al hombre en su totalidad, «con piel y cabellos», a la manera estoica, considerando en él inseparables cuerpo y alma, pudiéramos, no sin cierta osadía, decir que el cristianismo diviniza el cuerpo juntamente con el alma.

Esta divinización ha de conseguirse precisamente por medio del ascetismo, que espiritualiza el cuerpo, que convierte la cárcel del alma en servidor obediente y en alegre expresión, mientras el alma adquiere así fuerza para hacerse en la misma medida santa y semejante a Dios, por las virtudes naturales y por la gracia. También en la resurrección, en la *reversio* y *deificatio* de Juan Scoto, está comprendido el cuerpo, que resucitará «esclarecido». Si es cierto que se ha traspasado muy frecuentemente, aun cuando por profundos motivos psicológicos, el límite de la servidumbre del cuerpo y de la enemiga al cuerpo, el verdadero principio cristiano no ha sido tampoco en este punto en la Edad Media una palabra vana. Recordemos la caballería cristiana. El falso ascetismo y el amor a los placeres son predominantemente hijos legítimos de la época moderna.

Para Santo Tomás, el cuerpo está formado de barro e intimamente ligado al alma, su *forma substantialis*. El cuerpo y el alma no son enemigos eternos, sino que el alma ha de ser señora y servidor el cuerpo. De este modo la enemistad originaria se transforma en una unión pacífica, y no sólo pacífica, sino solidaria. El hombre no es el alma sólo, sino la unidad incomprensible de cuerpo y alma. Las palabras que una visionaria oye de los labios de Cristo: «No he venido a matar los sentidos, sino a iluminarlos», están, no sólo de acuerdo con el Cristo terrenal, sino también con San Francisco y también con Santo Tomás, cuya doctrina del cuerpo significa realmente un gran progreso frente a aquella «teoría de la cárcel» que, en último término, dimana del *Fedón* platónico; y como tiene que ocurrir esencialmente en todos los verdaderos progresos dentro de la doctrina cristiana central, esta teoría es al propio tiempo una restitución del puro espíritu de Cristo.

La repugnancia frente al mundo, que es propia de las épocas de decadencia, ha sido superada por el sentimiento de la medida, que es propio de las edades verdaderamente potentes. Lo que ha de entenderse aquí por «divinización del cuerpo», exprésanlo claramente las obras de arte de la

época culminante de la Edad Media; así, por ejemplo, los ángeles de la catedral de Reims. Del mismo modo que la Antigüedad, la Edad Media ha expresado su ideal corpóreo en su escultura; pero no tanto en la reproducción de la figura humana, como en la de la figura angélica. De los ángeles se creía que poseían cuerpos, pero eran cuerpos que obedecían perfectamente al alma, cuerpos de una perfecta espiritualización en la expresión. Junto a los ángeles aparecían los santos mayores, la madre de Dios, San Sebastián mártir, Cristo mismo y Adán y Eva como realizaciones del ideal del cuerpo para los artistas creyentes, hasta dentro del mismo Renacimiento.

Así se revela el espíritu de la medida en todas las doctrinas de Santo Tomás. La reprobación que a veces expresa de la *civitas terrena,* considerándola como obra diabólica, es sustituída por una sabia armonía de ambos poderes ecuménicos, sin abandonar por eso el predominio de la *civitas coelestis.* Con él alcanza la Iglesia aquella culminación en la cual puede conceder su puesto hasta a su enemigo potencial y hereditario. Esto era imposible para la Iglesia de San Agustín, comprometida aún en duras luchas; téngase en cuenta que la juventud de San Agustín coincide en parte con el gobierno de Juliano el Apóstata.

Comparado con las opiniones que profesan sobre este mundo, de un lado San Agustín y de otro, posteriormente, Lutero, Santo Tomás, pensador monástico y civil, aparece como un optimista, precisamente por ser en todo moderado. Este optimismo cristiano es consecuencia del pensamiento del orden. Sin duda, está muy alejado de aquel optimismo exagerado de la época moderna, que designó para siempre con la calificación de «nefando optimismo» el representante contemporáneo del pesimismo contemporáneo, igualmente nefando. En Santo Tomás puede verse perfectamente cómo el pensamiento del orden, bien que procedente de los pitagóricos y de Platón, adquiere en el cristianismo su adecuación y necesidad. Es más, propiamente es en el cristianismo donde primero las adquiere. Para la consciencia cristiana, es ese pensamiento el vínculo, o al menos un vínculo esencial, entre Dios y el mundo. Así, en el pasaje ya mencionado, Santo Tomás fundamentaba su doctrina de las ideas considerando que las cosas dimanan, no del acaso, sino de Dios. Por eso, nada más insensato que hablar de «un envenenamiento del cristianismo por la filosofía griega». El orden sólo puede asentarse en Dios, y sólo en el orden puede Dios crear y conservar.

No en vano es Santo Tomás hasta hoy el maestro preferido de la teología cristiana. El filósofo dominico se alza único y sobresaliente, aun comparado con Alberto Magno, instruído en los misterios de la naturaleza y del espíritu, o con el franciscano San Buenaventura, tan rico de ideas y de unción. Muchas de las cosas enseñadas por Santo Tomás serán superadas en el proceso de crecimiento y esclarecimiento de la *philosophia perennis*. Sus pruebas de la existencia de Dios deben ser rechazadas hoy por motivos de carácter gnoseológico, y, desde un punto de vista puramente filosófico y objetivo, está plenamente justificada la «vuelta a San Agustín» de Scheler. Pero nada más lejos del ánimo de Scheler y sus discípulos que negar el valor de un santo y de una obra que encarnan dentro de sí todo un mundo. Hasta cuando tratamos de refutar a Santo Tomás y a sus escasos sucesores genuinos, lo hacemos «con el corazón de hinojos».

*

Semejante en esto a Sócrates, es Alberto Magno una de las cimas de donde brotan constantemente nuevas corrientes que descienden

en todas las direcciones. Su discípulo favorito fué Santo Tomás, y se cuenta que siendo Alberto un anciano, emprendió el viaje de Colonia a París, muy trabajoso seguramente por aquel entonces, para defender algunas tesis de su discípulo, muerto antes que él. La doctrina de Santo Tomás muestra su interior grandeza en lo discutida que fué ya durante su vida, como después de su muerte y aun hoy. Pero de otra parte, y por intermedio de su discípulo Eckhart, salió de la escuela de Alberto la mística del último período medieval. Esta mística disfruta hoy de una estimación que debe principalmente al desconocimiento de la escolástica y a varias confusiones. A esta estimación de la mística, no como tendencia espiritual en sí, sino como enseñanza ejemplar para nosotros, y sin que ello signifique menosprecio de los grandes hombres y esclarecimientos religiosos que ha producido, hay que contraponer la afirmación plenamente verdadera de Gundolf: «Los redentores que necesita hoy la cultura son los que pueden traernos formas y no los que las rompen.» Y por lo que toca a los místicos, si no son precisamente herejes, como a menudo se dice, deben ser considerados en el sentido más hondo como aniquiladores de formas. Desde que se ha vuelto a apreciar la es-

colástica, se tiende a borrar la diferencia entre escolástica y mística. Pero esto, que es comprensible como reacción contra pasadas exageraciones, no puede borrar el hecho de que con la mística de un Eckhart y sus sucesores, un alma nueva se crea sus medios de expresión, bien que este alma nueva tuviese todavía en la Iglesia su puesto adecuado y fuese todavía esencialmente cristiana.

La palabra mística tiene un doble sentido peligroso. Por una parte, se la emplea en el sentido de que toda *cognitio dei experimentalis,* todo conocimiento inmediato de Dios, es mística. En este sentido han sido naturalmente místicos todos los maestros de la cristiandad, San Anselmo y San Buenaventura, Hugo de Saint-Víctor..., y Santo Tomás, Pascal y Newman. En este sentido es la mística el remate supremo del cristianismo. Pues del alto aprecio que se tributa a la vida contemplativa, se deduce ya inmediatamente que para los cristianos nada hay sobre la tierra más elevado que la contemplación de Dios, prefacio de la eterna bienaventuranza. Pero este concepto lato de la mística no puede aplicarse, sin una consideración especial, a la mística agustiniana, a la del Pseudodionisio y al movimiento místico del último período de la Edad Media. Por

el contrario, se necesita un concepto más estricto de la mística que sea a propósito para designar la peculiaridad de este movimiento. ¡Y no puede negarse la existencia de esa peculiaridad!

Esa singular primera impresión que en nosotros produce la esencia de los movimientos espirituales, no nos deja la menor duda de que en Eckhart alienta un espíritu diverso del que alienta en Santo Tomás y San Buenaventura. Seguramente se dan influencias mutuas entre la escolástica y la mística, empleando la palabra de aquí en adelante en aquel sentido estricto que queda aún por definir en su esencia. Así, por ejemplo, Eckhart es un escolástico importante en sus escritos escolásticos descubiertos por Denifle. Pero esto no basta para que deje de subsistir la distinción entre dos corrientes espirituales, una de las cuales va de San Anselmo hasta Descartes y Leibnitz, y la otra aparece en la línea que se extiende de Eckhart a Novalis. En San Agustín muéstranse todavía mezcladas y fundidas ambas corrientes esenciales.

Para comprender la diferencia que aquí existe, hay que evitar, en primer término, el aplicar a la filosofía de la Edad Media, a la escolástica o a la mística el concepto rígido moderno de la filosofía como «ciencia». La filosofía de Oriente, de

la Antigüedad y de la Edad Media tenía sociológicamente una posición muy distinta que la filosofía de la época moderna; eran *doctrinas*, pero no ciencia. No se exagerará nunca bastante el aspecto social de la filosofía escolástica y mística, como también de la platónica y la oriental en su origen y su espíritu. No debemos acercarnos a Platón, Santo Tomás, San Agustín y Ruisbroeck con nuestros conceptos de la filosofía, que es para nosotros una obra de gabinete, solitaria, una verdad separada del comercio humano. Sociológicamente, la obra de la Edad Media está tan próxima a la carta como al libro filosófico normal del presente. La invención de la imprenta ha tenido en este aspecto influjos, si no nocivos, importantes por lo menos. Ni en Oriente, ni en Grecia, ni en la Edad Media hubo obras «filosóficas» tan sustraídas a las alternativas de la doctrina viva como los productos elaborados por nuestros «filósofos universitarios.» Un «científico» que prueba y calcula, plenamente sumergido en lo racional, puede edificar su construcción apartado de la humanidad, cerrado en sí mismo, sin dirigirse a una determinada clase de hombres. La filosofía viva sólo es completa y perfecta cuando ha hallado las personas a que se dirige. Las instrucciones se dirigen siempre a una clase

determinada de personas, y les es completamente extraña la fría generalidad de las pruebas. La filosofía, incluso la escolástica, a pesar de su forma que requiere interpretación, y que en apariencia no es más que probatoria, tiene relación con los hechos fundamentales de que arrancan las ciencias para sus demostraciones. Los grandes filósofos de todos los tiempos y pueblos quieren elevar a sus discípulos de grado en grado, por medio de la enseñanza y el ejercicio, a conocimientos siempre nuevos. Esta es su finalidad, y no aumentar el tesoro de verdades descubiertas o algo semejante. Lo que les interesa son los hombres vivos, personas perfectamente determinadas, a las cuales quieren conducir al conocimiento, fin supremo de la vida, en opinión de todos ellos. Nietzsche tiene razón cuando piensa que sin los bellos mancebos atenienses no habría filosofía platónica. Los fines abstractos y altamente irreales de la filosofía moderna le hubieran arrancado una sonrisa a Platón. San Agustín, Santo Tomás y Ruisbroeck hubieran combatido estas producciones como intentos de separar a la filosofía de su conexión religiosa con la vida total. *Lo que le importaba a Platón no era enseñar: «hay ideas», sino hacer intuíbles las ideas a este o a aquel discípulo.* No le importaba a Santo Tomás,

como tampoco a Ruisbroeck, exponer sus doctrinas filosóficas, sino que determinados hombres superasen la filosofía con la filosofía, llevasen la contemplación del mundo allí donde comienza la contemplación de Dios. Toda la filosofía cristiana se enjuicia a sí misma en este pasaje de San Agustín: *Infelix autem homo, qui scit illa omnia, te (Deum) autem nescit; beatus autem qui te scit etiam si illa nesciat; qui vero et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus est*—«desgraciado el hombre que sabe todas esas cosas y te ignora a ti (Dios); bienaventurado empero quien te conoce, aunque ignore todas esas cosas. Quien las conoce, no por ello es más bienaventurado, sino que lo es por ti solo». La filosofía cristiana sólo se propone ayudar a sus discípulos a pasar al más allá.

Pero toda filosofía cristiana tiene que suscribir asimismo la magnífica frase de San Agustín: *Verus philosophus est amator dei.* Sólo cuando en la época moderna el punto central de la vida se desplazó hacia la *vita activa,* la filosofía tuvo que tomar necesariamente otro carácter. Sólo cuando *cogitare,* conocer en general, es *vivere,* puede *vivere* ser *cogitare.* Entonces, o bien la filosofía pierde la relación con el sentido vigente de la vida, viviendo por tanto sin verdadera seriedad, como

mísera planta «científica» de estufa, por lo que Schopenhauer la llama «filosofía de broma y de profesores», o bien se hace servidora de la *vita activa*, directamente como la filosofía del *common sense* inglesa, o no inglesa, e indirectamente como la filosofía neokantiana, puesta al servicio de las ciencias particulares.

Los grandes filósofos, para quienes el punto central de la vida era y fué siempre la *vita contemplativa*, han tenido que ser esencialmente sus propios discípulos y apartarse irritados de la universidad y la enseñanza. Esa unidad de la enseñanza y la investigación que está llamado a realizar el actual filósofo universitario no significa otra cosa, la mayoría de las veces, sino que explica los resultados de sus investigaciones a algunos estudiantes; pero no produce, sacando las cosas de la «conexión» viva, sino que reproduce series acabadas. Se puede vivir aislado como Schopenhauer y ser, sin embargo, maestro; otros, en cambio, no son maestros, aunque estén dando clase cincuenta años. Mientras no aprendamos a ver la filosofía en las conexiones vivas de una sociología profundizada, no llegaremos a alcanzar un conocimiento utilizable de su historia. Grabmann juzga de esta manera en su introducción a la *Summa theologiae:* «En los escritos de San-

to Tomás distinguimos entre aquellos que han salido de su enseñanza académica, que han sido pronunciados primeramente en la cátedra, que han nacido en la clase y han sido publicados después, y aquellos otros que no han salido inmediatamente de la enseñanza teológica. Ciertamente que también en los últimos tiene a la vista la mayoría de las veces el adelanto científico (¿Sólo científico? P. L.) de sus alumnos. Aunque estos escritos no han nacido en la escuela y de ella (¿Ni siquiera en un sentido profundo? P. L.), sin embargo, en su gran mayoría están escritos para la escuela.» ¿De qué filósofo moderno puede decirse eso? A lo sumo, de Schopenhauer, y más aún de Nietzsche..., y precisamente estos dos no han tenido, en vida al menos, ningún discípulo propiamente dicho.

Ya el nombre y la división en libros de la escolástica hablan un lenguaje lógica y sociológicamente tan claro como la forma dialogada de Platón, la forma edificante de Eckhart y la sistemática gradual de Ruisbroeck. Sólo teniendo en cuenta esto puede entenderse un método como el de *sic et non* de Abelardo. Santo Tomás mismo determina la finalidad de su *Summa* en el pasaje siguiente: *Ea quae ad chistianam religionem pertinent, eo modo tradere secundum quod congruit*

ad eruditionem incipientum—«transmitir la doctrina de la religión cristiana, desde el punto de vista de la enseñanza de los principiantes». «Su consagración a la profesión de maestro y a sus discípulos no se limitaba a la cátedra y al aula, sino que acompañaba también al santo cuando escribía en su celda tranquila» (Grabmann). Cuando la filosofía toma seriamente su misión, se propone en primer término ayudar a determinados hombres y luego a determinados tipos de hombre a realizar por sí mismos el sentido de la vida; quiere mostrarles uno de los varios caminos que conducen a la verdad eterna. La suma de tales doctrinas abrazaría la *philosophia perennis*. Sin duda, de aquí se sigue que sólo puede haber filosofía, en un sentido serio, cuando la consideración filosófica tiene presente de algún modo el sentido definitivo de la vida.

Pueden resultar diferencias en la actitud filosófica de las diversas opiniones acerca del sentido de la vida; así las que existen entre las filosofías oriental, antigua, cristiana y moderna. Pero pueden proceder también esas diferencias de la diversidad del camino emprendido para llegar al mismo fin. Como es natural, los grupos formados desde el segundo punto de vista son subgrupos de los que resulten del primero. Ahora bien,

dentro de la filosofía cristiana se distinguen dos caminos distintos para llegar al mismo fin: la escolástica y la mística, y precisamente para mostrar la profundidad de esta diferencia, hemos acentuado tanto la importancia de la dimensión lógico-sociológica en que se funda. Toda filosofía cristiana se propone ayudar al alma en su marcha hacia la contemplación de Dios. Su fórmula fundamental podría ser: *de la contemplación del mundo a la contemplación de Dios.* Pero tiene que detenerse en el límite, en el conocimiento directo de la esencia de Dios, y se ve forzada a retroceder ante el *silentium mysticum* y ante la revelación, sacrificándose a sí misma libremente. Por eso, toda filosofía cristiana busca un punto en que coincidan Dios y el hombre. Sólo que ese punto es distinto para el escolástico y para el místico.

El místico dice: Todas las cosas penetran en el infinito, en Dios, y son infinitas en él. Finitud sólo existe en la superficie. Todo es profundo. Lo profundo es uno, Dios. Entrad en la profundidad de toda cosa, y entraréis en la profundidad.— Amad las cosas, pues Dios está en ellas; sumergíos en ellas. Sumergiéndoos, podéis llegar directamente a Dios desde toda cosa. ¡No penséis tanto! Pensar es salirse de la profundidad de lo indivi-

dual. El pensamiento ve orden. El orden vive en la finitud. La finitud es superficie. No movimiento ordenador del espíritu, sino reposo de la sumersión.—Ved, os detengo ante cada cosa, a vosotros los que pensáis. Y os asombráis. No la conocéis, pues no habéis olfateado nunca el milagro que hay en ella.—Vosotros, los que a fuerza de palabras queréis engañaros para no ver el milagro, aprended a conocer el gran silencio en que ya no hay palabras.—Yo sólo amo el pensamiento que se destruye a sí mismo, pues al conocer su insuficiencia conoce lo otro.—¡Oh hermanos míos, callad conmigo! Pues yo he hablado para poder callar con vosotros.—Bienaventurados los que no tienen palabras, pues ellos lograrán la profundidad.

En cambio, el escolástico dice: Nuestra misión no es sumergirnos en cualquier cosa.—Es seguramente un posible camino, y reconocemos respetuosamente su posibilidad.—Pero para nosotros la más honda profundidad de las cosas es su orden.—Hay un gran orden de las cosas.—Todas las cosas se ordenan hacia Dios.—Con el pensamiento contemplamos las cosas en el orden, y el orden en las cosas.—Pensar es sumirse en el orden de las cosas.—Por ellas vamos a Dios.—Pensar es perseguir el orden de las cosas hasta su

centro eterno.—Pensar es necesario.—Sin el pensamiento, nos perdemos fácilmente en las cosas. — El hombre debe perderse, pero sólo en Dios.

El punto en el cual se muestra más clara la revelación natural de Dios en el mundo es, para los místicos, la profundidad individual; para los escolásticos, el orden de las cosas. De aquí resultan las demás diferencias de detalle, y en primer término una diferencia metódica de la mayor importancia. El método de los escolásticos es el silogismo, que consideramos hoy, harto parcialmente, como el método de prueba lógica. Pero para los escolásticos no es en primer término medio de la prueba indirecta; en él se reconoce inmediatamente, no una cosa determinada, sino algo más importante aún, el orden mismo, en una de sus formas, el orden como lógica del ser. La lógica es ontología, como en Platón y Aristóteles. Los principios lógicos no tienen su vigencia primaria en el espíritu del hombre; son las *causae exemplares*, los propios pensamientos divinos, según los cuales están dispuestas las relaciones entre las cosas. La prueba al mismo tiempo que prueba es una maestra. Precisamente por ser más que una forma, es por lo que los escolásticos dan tanta importancia a la forma de la prueba.

Frente a este método, el de los místicos es el de la sugestión. El místico se sirve de lo vivo y poético del lenguaje, de lo que hay de propiamente mágico en el lenguaje, para que las cosas designadas nos induzcan a sumergirnos en ellas. El escolástico necesita del lenguaje para convencer; el místico, para conjurar. El lenguaje del escolástico es tanto más adecuado a su fin cuanto más claro y preciso; el lenguaje más adecuado para el místico es aquel en cuyo fondo nos atraen misteriosas oscuridades. Un escolástico poco claro, como Fichte, o un místico claro, como Schleiermacher, son altamente sospechosos. No por puro acaso, ni como consecuencia de la necesidad de ser entendidos por los legos, abandonaron el latín escolástico los representantes más vivos de la mística para servirse de los idiomas nacionales. El «latín frailesco» de la Edad Media había adquirido, por larga tradición, precisión y claridad, y al propio tiempo estaba garantizado contra la vulgaridad y la trivialidad por el gran respeto que inspiraba y por no ser accesible más que a las clases cultivadas. Era el lenguaje ideal para el espíritu escolástico. En todas las tendencias escolásticas surgirá siempre el deseo de formar un instrumento preciso de lenguaje, apartado del uso común, bien sea por adopción de una

lengua extranjera, muerta si es posible, bien sea transformando el propio idioma a la manera de Kant o de Hegel. Su lenguaje ideal será la *catholica et rationabilis locutio* de San Buenaventura. En cambio, la mística necesita la infinitud interior, la ambigüedad asociativa que posee la palabra en las lenguas vivas, especialmente la palabra formada por raíces originarias en el alemán de Eckhart, Tauler, Seuse y Novalis, o en el flamenco de Ruisbroeck. Así los dos místicos más eminentes, Eckhart y Ruisbroeck, son los dos primeros grandes escritores de sus respectivos idiomas, mientras la filosofía y la ciencia oficiales, claramente determinadas por la escolástica, sólo siglos más tarde se acogen a los idiomas nacionales. Tratándose de Eckhart, acaso se busque la causa en la forma de sermón que dió a sus escritos; pero precisamente esta forma no puede concebirse en una obra escolástica, pues el medio indicado para el sermón no es la prueba, sino la sugestión. La gran obra fundamental sistemática de Ruisbroeck, *El aderezo de las bodas espirituales*, fué escrita originariamente en el idioma flamenco y, como los demás escritos de la Edad Media, dirigida a un círculo determinado de personas (¡y esto hacia 1320!)

El camino místico me parece dividirse a su vez

en dos, según que el místico trate de llegar a Dios por inmersión contemplativa en sí mismo o en las cosas del mundo. El alma de San Agustín, amplia y poderosa, reúne esta primera clase de mística con una escolástica declarada, viva, extensa, enamorada del orden. San Agustín era el tipo del hombre que toma en serio su propio ser y refleja su vida, sin por ello tratar gravemente al modo moderno ese yo cuyos rastros echan de menos en sus «confesiones» los modernos vivisectores psicológicos, hastiados, o intentan explicar a fuerza de sutilezas con alguna teoría psicológica. Para él, el *gnoti seauton* (conócete a ti mismo) socrático-platónico tenía el sentido, completamente opuesto al moderno, que ha sacado nuevamente a luz Friedemann; y además tenía un sentido nuevo, cristiano, que se expresa en la distinción del yo y la personalidad. *Noli foras ire. In te ipsum redi. In interiore homine habitat veritas. Scendere ad Deum hoc est intrare in se ipsum; habita tecum*—«No vayas fuera. Entra en ti. En el interior del hombre habita la verdad. Ir a Dios es entrar en sí mismo; vive en ti.» Esta fórmula expresa el principio fundamental de esta mística personal, con la sobriedad romana, imperativa, de San Agustín y en la forma de mandato tan característica no sólo de la fun-

ción sociológica de la doctrina mística en general, sino de la filosofía de San Agustín. Esta mística personal, particularmente apropiada al carácter alemán, y que alcanza su desarrollo más profundo en Eckhart, tiene un peligro específico que ha encontrado su más clara expresión en los versos de Angelus Silesius: «Yo sé que sin mí Dios no puede vivir ni un momento. Si yo perezco, Él debe necesariamente entregar el espíritu.»

La mística personal conduce necesariamente a esta opinión, desde el momento en que el lugar en que el místico encuentra a Dios se convierte en el único lugar en que Dios vive, y la abundancia infinita de Dios es medida por la estrechez de la propia experiencia; empresa ésta que Santo Tomás considera como la esencia de todas las herejías. Semejante mística lleva a las proximidades del protestantismo con su ya mencionada exageración de la fórmula agustiniana del soliloquio: *Deum et animam scire cupio*—«anhelo conocer a Dios y al alma». De esta mística procede su exageración y desplazamiento: «Yo y mi Dios.»

El otro tipo místico, la mística mundana, tiene también su peligro especial: el de caer en el panteísmo místico. También en este punto la totali-

dad de Dios, que es al mismo tiempo trascendente al mundo e inmanente en él, puede ser desconocida y mutilada, en un sentido enteramente opuesto al protestante y en favor del lugar en que el individuo sienta la presencia divina. Este peligro no existe apenas para el género de mística mundana que casi como única importante se da en la Edad Media: la mística de Cristo. De todas las criaturas, es el hombre la que está más próxima a Dios; pero en ningún ser estaban más presentes y fundidos Dios y el hombre que en Cristo. Por eso el sumergirse en Cristo, que con ayuda del Evangelio primeramente se comprende como hombre, para llegar luego a su naturaleza divina y a la Trinidad, fué la forma más extendida y más profunda de la mística. En la persona de Cristo, lo humano y lo divino aparecían íntimamente unidos *inconfuse, incommutabiliter, indivise, inseparabiliter,* y desde este punto de vista era posible traspasar el límite existente entre ambos. Una forma de la mística de Cristo es también la mística sacramental. El místico quería sumergirse en Cristo hombre, pasar luego a Cristo Dios, para finalmente, en última unión con la Trinidad, convertirse en «viejo Cristo», celebrar con Cristo la boda espiritual, la unión mística. La palabra fundamental de esta mística es la que Ruis-

broeck pretende explicar en su *Aderezo de las bodas espirituales*, la frase del Señor transmitida por San Mateo: *Ecce sponsus venit; exite obviam ei*—«he ahí que llega el esposo; salid a buscarle». Este es el lema de la mística mundana, en contraposición al «¡entra en ti!» de la mística personal. El signo visible de la última identificación eran los estigmas, que no asombrarán a nadie que haya podido observar, en los escasos ejemplos actuales, el poder del espíritu y de toda educación y autoeducación efectivas sobre la transformación de los cuerpos humanos. La mística de Cristo ha representado un enorme papel en la religión del pueblo, y lo representa y lo representará siempre allí donde se diga la misa. Sus frutos más puros son San Bernardo, San Francisco y Tomás de Kempis. A ninguno de los místicos medievales les es completamente extraña. Los «ejercicios espirituales» de San Ignacio la contienen, como es sabido, en la forma interna y externa de un «Reglamento de ejercitación espiritual».

Ahora resultará claro por qué al principio de este apartado rechazábamos con palabras de Gundolf la mística que se nos proponía como modelo. No negaremos que el camino místico puede ser hoy el camino indicado para algunas personas, pero nuestra época en conjunto lo

que necesita es disciplina y no anarquía. Vacila, y precisa algo en que apoyarse. Se escribe hoy mucho sobre la necesidad de una religión interior. Ciertamente, todas las épocas la necesitan. Pero nosotros necesitamos en más alto grado todavía una exteriorización de la religión. Nosotros, herederos del protestantismo, tenemos muchas almas profundas, pero pocas figuras claras. Nosotros, herederos del protestantismo, tenemos algunos contempladores de sí mismos, pero sólo un gran contemplador del orden cósmico, Goethe. Nosotros, herederos del Renacimiento, tenemos en ocasiones una relación viva, que llega hasta lo místico, con cosas y hombres singulares del mundo exterior, pero no tenemos ya ninguna relación con el cosmos como un todo ordenado. Tenemos a menudo pasión, pero raras veces disciplina. Necesitamos apremiantemente el espíritu escolástico y benedictino, en formas nuevas, nacidas de la vida fresca, y en las formas antiguas que se conserven vivas todavía.

*

Después de Santo Tomás, comienza la descomposición del sistema de las ideas medievales; ésta antecede siempre a la descomposición del

sistema de la vida. Es preciso consagrar aquí una breve consideración a lo que yo llamaría el «suicidio» de la escolástica. De la misma manera que una clase social no puede ser vencida por otra, a no ser que haya destruído ella misma previamente los fundamentos de su propia vida—en ocasiones movida quizás por un hondo impulso inconsciente de decadencia—, así una dirección científica no puede ser vencida por otra, a no ser que ella misma haya hundido el suelo bajo sus pies. Así como la Revolución francesa sólo fué posible porque la nobleza francesa había olvidado la máxima *noblesse oblige*, y porque el alto clero francés había olvidado los deberes del sacerdocio cristiano, como la burguesía actual morirá a lo sumo por obra de su propia corrupción, así también el vencimiento exterior de la escolástica medieval por el humanismo y el luteranismo no fué sino un signo visible, una consecuencia necesaria de su decadencia interior.

La descomposición de que hemos hablado se ceba en la idea del orden. El criticismo de un Duns Scoto y aún más el de un Guillermo de Occam no se dirigen contra la idea de Dios, sino contra la idea del orden. Este criticismo se manifiesta en dos sentidos. De un lado, en la respuesta dada al llamado problema de los universales.

La cuestión de si los universales tienen un objeto existente por sí o son sólo posiciones arbitrarias del entendimiento, atraviesa toda la especulación de la Edad Media. Al sentido del mundo y al sistema del pensamiento medieval debía corresponder la creencia de que los objetos generales tienen de algún modo realidad en sí mismos. Como ya hacíamos notar explicando la teoría platónica de las ideas, lo general y genérico es el principio ordenador en el caos de lo particular. Precisamente por eso el problema de los universales es el problema del orden, problema metafísico en el fondo y que, en sus particularidades, abraza un mundo entero. En él, el hombre medieval se plantea el problema de sí mismo como hombre medieval. Sólo dándose cuenta de esto se comprende la pasión e intensidad con que preocupaba a los espíritus e incluso a los ánimos un problema en apariencia tan abstracto.

Creo observar que, en general, sólo los problemas metafísicos y los axiológicos, inseparables en la historia del espíritu, pueden despertar verdaderamente amor y encono, pueden hacer vibrar realmente el interior sentimental de una época, aunque sólo sea de sus elementos dedicados a la filosofía. Cuando los problemas «de teoría del conocimiento» son seriamente tratados de un modo

vivo y no sólo por un investigador aislado, podemos estar seguros de que detrás de ellos se esconden problemas metafísicos y axiológicos. Así, pues, al orden del mundo medieval tenía que corresponder el realismo, es decir, la opinión de que los universales, los objetos generales, poseen una existencia propia que, naturalmente, sólo puede pensarse como un género de existencia peculiar. En cambio, la antiposición nominalista, la doctrina de que los universales no son más que *nomina*, meras designaciones y abreviaturas sin algo realmente designado, y de que sólo las cosas concretas individuales son *realia*, estuvo siempre representada, pero nunca fué predominante. En los siglos que siguen a Santo Tomás consiguió, empero, dominar esencialmente en la teología y la filosofía, por obra de Guillermo de Occam y sus discípulos. Hoy el nominalismo está de tal modo arraigado en el pensamiento filosófico, que ya da testimonio de su señorío el designar el concepto general como *abstractum*. Sin embargo, después de la crítica clara e irrefutable de Husserl, difícilmente será sustentado a la larga por filósofos serios. Las consecuencias metafísicas se imponen.

En la victoria del nominalismo se expresó la victoria del espíritu vuelto a la llamada «reali-

dad», mucho antes de que se expresase en esta realidad misma. Pero este espíritu es antimedieval y antirreligioso, como es antiplatónico y antimetafísico. La victoria plena de este espíritu en las más lejanas esferas de la realidad, victoria que hoy contemplamos, coincide en el tiempo con su superación en la esfera de las ideas. Los pensamientos sólo se realizan, en el sentido banal de hacerse reales, cuando ya están superados como pensamientos. Además del nominalismo, la descomposición de la idea del orden exteriorizóse ya en Duns Scoto por modo estrechamente conexo. Precisamente aquellas ordenaciones, que le parecían a San Agustín tan seguras que fundaba en ellas filosóficamente en buena parte la existencia de Dios, quedan ahora sacrificadas al supuesto de una omnipotencia falsamente entendida de la voluntad divina. *El orden desaparecido dejó subsistentes, de una parte, los meros* nomina *y el mundo informe, y de otra, un Dios plenamente autocrático.*

El Dios autocrático de Scoto no podía estar ligado a ningún reino de las ideas. Así, pues, Occam no hace sino sacar las consecuencias de Scoto, que era todavía realista. Él es el primero que ha enseñado la omnipotencia de Dios, en el sentido de que Dios, al obrar, no está ligado a ningún or-

den de ideas y valores que descanse en sí mismo. Toda la sana doctrina medieval supone que Dios, siendo libre pero infinitamente bueno, quiere el bien por ser bien en sí; Occam, y en substancia también Scoto, piensan que el bien es bien porque lo quiere Dios. La exageración de la autoridad y omnipotencia de la voluntad divina era la muerte lenta del teísmo, de la misma manera que todo despotismo tiende a producir una muerte lenta de la monarquía. Scoto y Occam, no Lutero y Calvino, son en el fondo los destructores eficaces y decisivos del sistema religioso medieval. Tampoco es un acaso que los occamistas hayan exagerado, con una falta de medida bien poco católica, la autoridad divina, la autoridad eclesiástica y luego, con Bodino, la autoridad del Estado. En ellos la razón es humillada como no lo había sido nunca en San Agustín o en Santo Tomás.

El lema tácito de los scotistas es más bien la sentencia de Tertuliano: *credo quia absurdum,* que la de San Agustín y San Anselmo: *credo ut intelligam.* La razón no coincide con la revelación en aquella armonía preestablecida que ha sido objeto de tantas burlas, pero que es lógica y sublime y que se asienta sólidamente en la unidad de la verdad y en la proposición que de ella

deduce Santo Tomás: *verum vero minime contradicat*—«lo verdadero no contradice a lo verdadero». Ahora la razón contradice a la revelación, pero tiene que someterse a los mandatos de la autoridad. No creo equivocarme atribuyendo a esta doctrina de la doble verdad el apocamiento de la ciencia católica, patente a través de los siglos. Extrañamente, parece la ciencia católica no poder figurarse que la razón y la revelación coincidan, y un extraviado instinto parece decirle que, en lucha abierta y libre de prejuicios, sucumbiría. ¿Adónde ha ido a parar la magnífica confianza en la razón, amiga de la revelación, que animaba a un Santo Tomás de Aquino? ¿Con qué ojos ven los herederos instintivos del occamismo a un investigador que se propone verdaderamente al fin dar una filosofía que, no siendo católica en su punto de partida, lo es, sin embargo, en sus resultados?

Hasta qué punto el nominalismo, fuente de todo mal, brota en Occam de sus instintos, puede comprenderse por lo débil de su fundamentación. El realismo es para él una insensatez casi incomprensible, porque es, de hecho, una cosa difícil de entender. Genuinamente inglés, sólo por su nacionalidad no era ya Occam un filósofo de la Edad Media. Deduce su nominalismo de esta

proposición muy económica: *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* — «las cosas no deben multiplicarse más allá de lo necesario». La fundamentación de su obra revolucionaria queda sintetizada en esta insensata afirmación, que presupone ya el nominalismo para ser válida: *Sufficiunt singularia, et ita tales res universales omnino frustra ponuntur* — «bastan las cosas singulares, y, por consiguiente, esos objetos generales están puestos de un modo superfluo». Realmente, es Occam un *venerabilis inceptor*, un principiante venerable, como se le ha llamado. El voluntarismo de la idea de Dios y, al propio tiempo, de la opinión humana, que vive en estrecha hermandad con el nominalismo gracias a la conexión descrita, significa una negación de los fundamentos en que descansa el pensamiento medieval y, por consiguiente, la vida medieval. Pues el pensamiento medieval no está tan separado de la vida como el pensamiento de hoy. Lo que escribimos nosotros, hombres del presente, puede muy bien no tener sino muy escasa relación con la vida real del presente y con el porvenir, anclado en el presente y que ha de conformar la voluntad libre, determinada por la idea. La pluralidad de pensamientos procedentes de todas las épocas y todos los campos es hoy tan grande,

que, generalmente, carece de toda unidad vital, aun sólo relativa. En la Edad Media, la corriente unitaria de la historia espiritual está en relación estrecha con la historia unitaria de Europa en el aspecto del alma, de la vida espiritual conjunta, de la política y de la economía.

*

Nunca podrá encarecerse bastante lo evidentes que resultan en ciertas épocas el nominalismo y el voluntarismo, ni lo profundo de su eficacia. Böhmer nos ha mostrado que en ellos se encuentran los supuestos teológicos de Lutero. Incluso una personalidad tan grande y un teólogo tan hondo como era, sin duda, Lutero, depende mucho más de lo que ordinariamente se cree de las ideas fundamentales que en su tiempo son tenidas por evidentes. Y esto ocurre doblemente cuando tal hombre nace en una época, como la Edad Media, que cree en la autoridad; cuando recibe una educación científica de monje, y, finalmente, cuando pertenece a aquellas naturalezas que, no satisfechas con el movimiento en el reino de las ideas, sienten un impulso vital y un sentimiento de deber moral que las fuerza interior-

mente a trasladar sus ideas a la esfera religiosa social e incluso política, en el amplio sentido de la palabra. Así Lutero fué formado, educado e influído por su época. Es cierto que se volvió contra las ideas de la teología occamista; pero precisamente por eso se encontró adscrito a un frente determinado. La oposición a una teoría es, en cierto sentido, un vínculo que sujeta por lo menos al pensador al problema a que dicha teoría responde. Para nuestra inteligencia de un teólogo o un filósofo es seguramente tan importante, y yo creo que más importante aún, saber qué problemas se planteó, que cómo resolvió los planteados. Denifle y Böhmer han comprobado que Lutero no conoció las obras de Santo Tomás de Aquino. Se apoya particularmente en San Agustín y en una parte de la mística. Pero la teología corriente de su época, la que le imponía sus problemas, era la occamista. Una de las fuentes más hondas de la reforma luterana es el terrible miedo del fraile a Dios; el miedo al Dios que enseñaban Occam y los occamistas, especialmente Gabriel Biel; el miedo al Dios de la arbitrariedad, que, no ligado a ley alguna, puede querer hoy esto y mañana lo otro y distribuir caprichosamente su gracia a los hombres. A este espantable espectro divino, que fué luego decisivo tam-

bién para Calvino y sus terribles exageraciones de la omnipotencia de Dios, escapa Lutero mediante su doctrina teológica fundamental de la justificación por la fe. Pero aun en esta doctrina, con su exageración del concepto de la gracia, ha influído claramente el concepto occamista de Dios. En la teología católica, el voluntarismo ha sobrevivido mucho tiempo a Lutero.

*

Está muy extendida la creencia de que los descubrimientos de la nueva ciencia natural, y en particular el sistema copernicano, destruyeron la idea que se formaba del mundo el hombre de la Edad Media, devolviéndole su «libertad». De hecho, esta libertad en la Edad Media, como siempre que se quiere que el hombre sea algo, estaba fuertemente limitada, sacrificada a fines superiores, pero no menos garantizada que, por ejemplo, en las grandes civilizaciones del Oriente, en Roma e incluso en el Estado griego. Esta creencia me parece totalmente equivocada. No dudo que la ruptura con el orden medieval haya significado para el hombre una mayor «libertad»; pero no creo que Copérnico y sus compañeros hayan tenido parte esencial en esta liberación.

En primer término, considero imposible en principio y a *priori* que pueda producirse una modificación en las formas fundamentales, no sólo del pensamiento metafísico sino también de la intuición metafísica, por una teoría que sólo se refiere a cosas del espacio. Que la incipiente Edad Moderna crea descubrir la infinidad del mundo en conexiones físicas; incluso que hoy, cuando las masas —sobre todo las masas— juran por lo que ellas llaman «ciencia natural», venga Einstein pensando que debe negar esta infinitud del mundo en un sentido físico, nada de esto es hecho revolucionario esencial para la posición de una época frente al mundo; es, a lo sumo, un hecho en el que se manifiesta y expresa otra revolución efectuada ya antes en los conceptos fundamentales. Las actitudes y opiniones metafísicas y axiológicas sólo pueden ser superadas en su propia esfera, o bien desde arriba, por revelación; pero nunca desde abajo, por las ciencias.

Pero al lado de estas reflexiones apriorísticas, los hechos hablan también un lenguaje muy claro. Desde Duhem se sabe que, como tantos otros descubrimientos de la física posterior, la concepción copernicana del mundo había sido ya anticipada en el siglo XIV por escolásticos de la Sorbona. Lo mismo atestigua Grabmann refiriéndo-

se a Nicolás de Oresme. Tampoco Santo Tomás consideraba en modo alguno, por motivos lógicos, como plenamente probado el sistema de Ptolomeo. Se plantea, pues, esta cuestión: ¿cómo es posible que el mismo descubrimiento que en el siglo XIV no produjo efecto ninguno haya producido en el XVI los enormes efectos que se le atribuyen y más tarde los que de hecho ha producido en el transcurso de los siglos? También Galileo y Keplero escribieron en lengua latina y no eran, ni mucho menos, por su forma, escritores llamados a conseguir popularidad. Toda explicación de la revolución producida en la concepción occidental del mundo por los progresos de la física presupone ya esa revolución que quiere explicar y gracias a la cual fué posible y resulta comprensible el gran efecto real, secundario, aunque siempre sorprendente, que tuvieron los progresos de la física. Tiene razón Vorländer cuando dice: «La nueva doctrina no llamó la atención de muchos contemporáneos, y otros, entre ellos Lutero, la trataron como una insensatez.» Todavía el excelente y sapientísimo Grimmelshausen se burla de ella a sus anchas. Sólo cuando hubo cambiado la posición del hombre frente a Dios y el mundo, por obra de transformaciones religiosas y metafísicas, pudo triunfar la doctrina copernica-

na, al proyectarse aquellas mutaciones en el plano de las ciencias.

Los grandes descubridores del Renacimiento, desde Copérnico, casi completamente medieval todavía, hasta Bacon, casi completamente moderno ya, ofrecen dos aspectos. De una parte, fundamentan nuevamente de un modo determinado la idea medieval del orden. Para todos ellos, la frase de un teólogo moderno: «Quien dice ley natural, dice Dios en su orden», fué una verdad familiar y casi evidente. Su platonismo, lo mismo que su pitagorismo, especialmente después de las investigaciones de Bäumker sobre el platonismo en la Edad Media, no pueden considerarse como declaradamente antimedievales; únicamente se los puede considerar como una revisión de las fuentes, incluso de las que alimentaron la Edad Media. Sin duda, frente a la concepción medieval de la idea del orden, construída a base del concepto de género y del concepto de teleología, su doctrina se funda sobre el concepto de ley; y esto, que es una desviación considerable, es consecuencia también del nominalismo, que obligó a buscar otro fundamento para la idea de orden. No son estos investigadores ni Lutero, sino Occam, como hemos visto, quien verdaderamente destroza la idea medieval del orden. Frente al occamis-

mo, son ellos, como Lutero, casi una reacción de la necesidad medieval del orden.

También la matemática fué un milagro para los tiempos en que los hombres veían aún milagros. Era un religioso asombro la manera como los pitagóricos consideraban las relaciones de los números y de las figuras del espacio. En último término, era en virtud de un fundamento religioso por lo que Platón escribió sobre la puerta de la Academia su *medeis ageométretos eisito*—«que no entre el que no sepa geometría». La contemplación de los conceptos puramente espirituales de la matemática era un estadio previo para aquella otra contemplación de las ideas, que llevaba finalmente a la idea religiosa del bien. Precisamente por esto parecía tan esencial el ejercicio de las matemáticas. El que las leyes matemáticas, halladas en pura esencia conceptual, fuesen al propio tiempo leyes de la realidad temporal y espacial, constituía uno de los casos más claros de aquella «armonía preestablecida» que se advertía en todo el universo, una de las más claras demostraciones de la naturaleza lógica del fundamento cósmico. Por eso la Edad Media ha admirado y cultivado siempre la matemática. De ello son buena prueba sus catedrales. Las matemáticas vinieron a Europa de Grecia y

Arabia, donde tenían igualmente desde siempre un sentido mágico y religioso. Y casi no puede considerarse como revolucionaria, en el desarrollo total de la escolástica, una frase como la de Rogerio Bacon: *omnis scientia requirit mathematicam*. ¿Cómo iba por lo demás a estimarse a Platón, desdeñando las matemáticas?

Sin duda, los aristotélicos de la Edad Media, siguiendo en ello a su maestro, estimaron las matemáticas menos que los platónicos. Pero no por eso me parece justificado escindir el concepto medieval del orden en dos: uno aristotélico-teleológico y otro platónico-matemático. También para todos los platónicos es en primer término el orden del mundo un orden teleológico, y el «aristotélico» Santo Tomás no ha subjetivado las matemáticas. No existe para la Edad Media una alternativa entre la rigurosa opinión aristotélica, según la cual todo lo matemático es ilusión o construcción, y la opinión moderna, según la cual todo lo teleológico es ilusión o aditamento. Más bien aparece el orden matemático como forma de realización del teleológico. Una realidad es ordenada cuando corresponde a su idea. Toda la realidad se ofrece como «orden», como realización de un plan. La contraposición al «orden» es tan sólo la esfera de la libertad, que actúa en la

caída. Sólo aquí existe el *caos*. Lo primario es el *cosmos*, y sólo gracias a él adquiere sentido el *caos*; sólo las realidades caídas, apartadas del *cosmos*, hacen real el *caos*. El primado de ser que lo positivo posee rige también aquí; más aún, rige aquí primariamente. Puede haber *cosmos* sin *caos*, pero no *caos* sin un cosmos que le anteceda y lo abrace. Por consiguiente, el concepto medieval de «orden» no se refiere en modo alguno, en su esencia, a una pluralidad de cosas reales y a sus relaciones en las formas variadas de la separación, como ocurre en el concepto moderno del orden. Una sola cosa aislada puede como tal estar bien «ordenada», ser justa, siempre que tenga con su idea, preexistente en Dios, la relación de adecuación. El concepto moderno del orden se refiere a una relación de realidades entre sí; el medieval, a la relación completamente distinta de la cosa real con su idea.

Pero en el mundo de las realidades no sólo hay cosas singulares, sino también relaciones entre las cosas, esas relaciones halladas por el concepto moderno del orden. Si ahora se aplica a estas relaciones el concepto medieval del orden—en la posibilidad de semejante aplicación se manifiesta con particular claridad la diferencia entre ambos conceptos de orden—, se presenta la cuestión

de determinar la idea divina según la cual están a su vez ordenadas estas relaciones. Entonces nuestra visión esencialista, dirigida hacia las relaciones entre las cosas, nos da a reconocer las leyes matemáticas y las de causalidad como válidas para las relaciones de la naturaleza inanimada. En este sentido, el *theos geometrei*—«Dios piensa geométricamente»—platónico da a la matemática su derecho, referido a un objeto, lejos de esa actitud moderna que olvida el ser de la relación, y lejos también de aquella otra actitud, igualmente moderna, que traslada a los grados superiores del ser las leyes incomprensibles de los grados inferiores. Las ideas matemáticas, sobre las cuales el primero que ha vuelto a llamar claramente la atención ha sido Husserl, son aquellas ideas según las cuales están constituídas las relaciones cuantitativas de las cosas muertas. En este sentido, el pensamiento del orden matemático entra a formar parte del orden teleológico medieval, que descansa en el supuesto de que Dios ha creado y conserva el mundo según las ideas.

El *quadrivium* dentro de las «siete artes liberales» constaba de «aritmética, geometría, música, astronomía». En la enseñanza no desapareció nunca por entero. Pero ¿en qué se han convertido las matemáticas, para la manera de ver del hom-

bre moderno? Aquella esperanzada adecuación de las leyes matemáticas a la realidad no es ya para el moderno una maravillosa revelación natural del *logos* divino, sino tan sólo una palanca más para mover el mundo. Sólo el matemático intuitivo, verdaderamente genial, ejercerá constantemente su arte *ad majorem dei gloriam*, y no en interés de una «industria». Adivinará el sentido mágico y religioso de la matemática. La frase de Novalis: «La matemática pura es religión», suena de un modo extraño al hombre moderno, pero expresa una verdad sencilla y cierta, de la que eran conscientes los grandes matemáticos de la época de los descubrimientos, y desde luego Newton. Sólo la investigación crítica consagrada por Husserl a la consciencia matemática ha restablecido el supuesto de un punto de vista metafísico en este sentido. Unicamente en Europa, como dice Novalis, es donde la matemática ha degenerado hasta convertirse en mera técnica. «La matemática pura es la visión del entendimiento como universo», la visión del *logos* reflejado en el mundo. De aquí la ciencia matemática de la música, que se ofrece ya en los pitagóricos y desde luego en toda la Edad Media; se quería percibir en la música la armonía de Dios que resuena en el mundo. El asombro ante el orden absolutamente ne-

cesario del mundo no sólo llena el *Harmonice mundi* de Keplero, sino que revive también en la física posterior, v. gr., en el Cosmos de Humboldt, y aun hoy se percibe a veces.

Es cierto que la física muestra cada vez más su otra cara, la cara propiamente moderna. Cada vez se olvida más aquella creencia medieval que Santo Tomás expresa en la forma: *Non est ordinatio nisi ordinantis rationis* —«no hay orden que no haya sido puesto por una razón ordenante»; el orden del mundo, que al mismo tiempo hace de un orden de cualidades esencialmente un orden de cantidades, se convierte cada vez más en un orden que descansa en sí mismo. Este aspecto de la física tenía que desarrollarse, pues respondía a la vuelta hacia el mundo, determinada mediata e inmediatamente por la Reforma y el Renacimiento. Así la interpretación metafísica de la física que hace, por ejemplo, Giordano Bruno, tenía que producir una revolución, no justificada en modo alguno por los hechos descubiertos, que, como formas nuevas de realización del orden, hubieran podido encajar muy bien en el sistema medieval del mundo. Una concepción que hacía girar el mundo alrededor del sol podía ser difícil, pero no imposible, de adherir a un sistema del mundo cuyo centro metafísico no

era, como se dice, el hombre, sino Dios. Estimada al principio como un peligro, hoy es generalmente reconocida por la conciencia cristiana, sin que haya producido el menor daño a su cristianismo.

Lo único incompatible con el teísmo es la afirmación de que el mundo es infinito. Como es natural, esta afirmación no puede ser ni demostrada ni contradicha por la física empírica. Los que la han pronunciado son metafísicos, como Giordano Bruno y Spinoza. Tiene importancia para el teísmo, porque dos axiomas coexisten en ella uno junto a otro, evidentes ambos en su esencia; según el primero, debe haber un *infinito,* pues todo límite de lo finito es un «límite contra» algo, y, por consiguiente, de no aceptar el infinito, caeríamos en un verdadero *regressus ad infinitum;* según el segundo, no puede haber más que *un* infinito, pues el infinito lo abarca todo y tendría que ser limitado para que quedase algo no comprendido en él. Por consiguiente, o bien el mundo es infinito, y entonces no puede haber un Dios infinito por encima del mundo o fuera de él, y ésta es la opinión del moderno panteísmo, o bien sólo es infinito un Dios colocado sobre el mundo, y entonces no puede haber ningún mundo, pues al lado del infinito no hay lugar para nada; o,

finalmente, hay el Dios del verdadero cristianismo, que, siendo omnipresente en el mundo, abraza el mundo como lo infinito abraza a lo finito.

Al trasladarse a la naturaleza misma las fuerzas del movimiento, sitas antes en el espíritu ordenador o en aquel amor aristotélico-neoplatónico-dantesco, aquel «amor que mueve el sol y las estrellas», surge durante un momento en la física del Renacimiento una curiosa semejanza con el antiguo «panteísmo politeísta» griego. Llegan sus huellas hasta Goethe y el romanticismo. ¡Extraña coincidencia de dos épocas tan alejadas y ordenadas tan diversamente en la cadena del movimiento histórico! La historia del espíritu desciende en orden inverso, pasando por los mismos estadios por los que había ascendido. De la creencia en los dioses de la naturaleza ascendió a la fe en el Dios espiritual, y ahora desciende por ambos estadios en sucesión inversa, para acabar en el mundo del positivismo, mundo sin Dios y sin orden; y el positivismo, sonriente, considera el camino a través de estos tres estadios como el progreso de la historia espiritual del mundo.

*

El punto de vista que aquí sustentamos está en contradicción con una serie de opiniones dominantes. Pero ante todo hay una opinión disidente que es preciso considerar, pues de no hacerlo carecería de uno de sus más firmes e indispensables apoyos nuestra determinación de las relaciones existentes entre la Edad Media y la Moderna; además, en esta «polémica» la pluma del autor puede y debe ser guiada por el respeto y la admiración más profundos.

Nos referimos a una discusión con la obra que acaso honra más toda la filosofía de la historia: la *Cultura del Renacimiento en Italia*, de Jacobo Burkhardt, obra maestra, calificada por su autor de ensayo, con una modestia que en él no está justificada. Jacobo Burkhardt pertenece a ese tipo de los «grandes solitarios», tipo tan característico en el arte y la filosofía del siglo XIX. No figura en la estirpe que va de Hölderlin a George, pasando por Nietzsche, sino en la que procede de Goethe y Schopenhauer. Ya hemos dicho que la soledad era necesariamente el destino de los hombres positivos, en las épocas en que dominan las direcciones espirituales negativas. Uno de los modos de superar esta soledad es la

inclinación hacia las grandes épocas del pasado. La soledad dentro de la propia época queda superada en cierto sentido evocando las sombras de una época extraña, a las cuales da a beber su propia sangre el humanista o romántico. Este fortalecimiento, sin duda, sólo es posible cuando en la época a que se vuelve la vista se encuentra algún parentesco con la propia alma. Así aconteció con Goethe y Hölderlin, cuyo helenismo íntimo tropezó con el helenismo histórico; así sucedió al encontrarse Jacobo Burkhardt con el Renacimiento. Porque este encuentro era íntimo y necesario, es por lo que la obra de Burkhardt tiene un valor eterno. En general, las obras de filosofía de la historia, incluso las más especializadas, no están sujetas a la ley progresiva de las ciencias positivas, sino a la ley orgánica de la filosofía, en virtud de la cual ningún valor real deja nunca de serlo y en la que no hay superaciones. Ranke y Burkhardt no pueden «anticuarse», como no puede anticuarse Platón y San Agustín.

Tenemos que discutir aquí la obra de Burkhardt porque sustenta una opinión contraria a la nuestra sobre las relaciones entre la Edad Media y la época moderna. Su manera de ver, alimentada en Goethe, es la que, en último término, produce las opiniones y valoraciones corrien-

tes sobre la Edad Media y la época moderna, en cuanto no son pura conversación. Los distintos temas tratados en los varios apartados de su obra suelen comenzar con una consideración sobre la Edad Media para proseguir el camino a través del Renacimiento hasta la Edad Moderna.

Una de estas líneas de evolución por él trazadas es la siguiente: «En la Edad Media, las dos caras de la consciencia—la que mira al mundo y la que mira al interior del hombre—yacían en sopor semidespierto, como bajo un gran velo. Este velo estaba tejido de fe, candidez infantil e ilusión. Vistos a través de este velo, el mundo y la historia aparecían maravillosamente matizados; pero el hombre sólo se reconocía como raza, pueblo, partido, corporación.» «Pero a fines del siglo XIII comienzan a pulular en Italia las personalidades.» Apenas hay que decir que la observación contenida en estas últimas líneas es exacta. El hecho es que, en efecto, con el Renacimiento se manifiesta una gran diferenciación y singularidad de los individuos. En cambio, no me parece exacta la opinión de Burkhardt sobre la Edad Media. Se la trata con injusticia al considerarla como «colectivista» de un modo absoluto. La Edad Media era al propio tiempo más y menos colectivista que la época moderna. Menos colectivista, por

cuanto el hombre aparecía como sujeto de la salvación, acatando la primacía de lo religioso. Por fuertes que fuesen los vínculos sociales, había, sin embargo, para cada cual una última esfera religiosa, íntima, en que podía refugiarse. La responsabilidad solidaria de los hombres unidos en la Iglesia no tiene nada que ver, como se ha dicho acertadamente, con el «yo en nosotros», sino con el «nosotros en mi». La fórmula agustiniana «Dios y el alma» estuvo siempre, en mayor o menor grado, en la conciencia cristiana. La falta de cultura de las masas es indiferente ante su religiosidad. Cuanto más religioso es un pueblo, tanto menos expuesto está a convertirse en rebaño. No porque se haya hecho tan corriente y evidente tiene el menor fundamento *in re* el cuadro que del pueblo de la Edad Media presenta Burkhardt. Los americanos actuales, con todo su «individualismo», son mucho más uniformes y rebañiegos que el pueblo de la Edad Media. Las únicas verdaderas expresiones de la vida que de este pueblo han llegado hasta nosotros, canciones populares, leyendas, cuentos y mitos, no parecen indicar que hubiera una masa uniforme, sino que existían toda suerte de individuos. Sin duda, puede hablarse de un «candor infantil» en los pueblos medievales, descontando naturalmente a

los grandes sabios, emperadores, generales y artistas; pero sólo en el sentido de que eran candorosos y creyentes, en el sentido de la frase «no seáis como los niños»; no en el sentido de un colectivismo exagerado.

Por otra parte, fué sin duda el hombre de la Edad Media más colectivista que el moderno, por cuanto entonces no existía el tipo del sabio solitario, como Burkhardt. Este tipo procede del Renacimiento, y particularmente del Humanismo. Los grandes hombres de la Edad Media estaban, sin duda, mucho más íntima y externamente ligados a la sociedad. Dice Burkhardt: «La mayor censura que puede recaer sobre esto (sobre la superación de la Edad Media por el Renacimiento) es la impopularidad, la separación de los cultos y los incultos que por primera vez se hace necesaria en toda Europa.» La visión sagaz de Burkhardt se ha dado cuenta exacta del fenómeno. En adelante están, de una parte, el rebaño de los incultos, y de otra, las personas cultas, que, prescindiendo de las relaciones de familia y de las superficiales de sociedad, viven fundamentalmente aisladas. Resulta de aquí también el aislamiento y exageración de las dos doctrinas del individualismo y el colectivismo, que en la Edad Media se equilibraban. La destrucción del mun-

do, en esta esfera como en las demás, sustituye al equilibrio la exageración por ambos lados, y a consecuencia de ello nace un estado de lucha permanente. Una síntesis se disocia en tesis y antítesis.

El error de Burkhardt me parece fundarse en que desconoce el carácter específico religioso y la filosofía de la Edad Media. Cuando habla de Santo Tomás, se refiere en nota al libro de Baumann, que tan dudosa confianza merece. Bajo el título «La antigüedad en la Edad Media», no da más que indicaciones insuficientes, inesenciales, cuando visiblemente le importaba una exposición hasta cierto punto completa. Se ve que, según todas las apariencias, ni siquiera le interesa verdaderamente el problema, pues pasa de largo sobre puntos en que hubiera podido profundizar. Por lo demás, el concepto de «barbarie» ha sido fatal en este punto a Burkhardt, y, en general, no debiera emplearse para calificar a ninguna época, al menos sin determinar bien y justificar su sentido.

Pero el pasaje más importante de Burkhardt, aquel en que se funda su error, me parece ser el capítulo final, dedicado a la historia de la religión y de la filosofía. En él se encuentra el siguiente párrafo acerca del teísmo: «El teísmo se

reconoce en la elevada devoción positiva al Ser divino, que no ha conocido la Edad Media (!). No excluye el cristianismo y puede concordarse a cada momento con sus doctrinas acerca del pecado, la salvación y la inmortalidad; pero existe también sin él en las almas.» Este desconocimiento de la Edad Media es, sin duda, un triste extravío. Pocas cosas nos parecen tan claras en lo que conocemos de la Edad Media, tan absolutamente claras e indiscutibles, como su teísmo cristiano. A cualquier parte que nos dirijamos, a la mística, a la escolástica, al arte o a la poesía, dondequiera recibiremos la misma contestación a esta pregunta. En cambio, el teísmo no cristiano, en el que la esfera de lo santo coincide con Dios padre, es tan extraño a la Edad Media, en su totalidad, como su contrario el ateísmo. Ambos aparecen por primera vez en la historia, con el socinianismo y sus consecuencias. Finalmente, el teísmo moderno es una degeneración del protestantismo inglés y alemán.

Este es el momento de plantear la duda siguiente: ¿hasta qué punto el Renacimiento contiene ya la época moderna, como quiere Burkhardt, o todavía la Edad Media? Me parece que Burkhardt ha dado demasiado poca importancia a los elementos medievales del Renacimiento. Ya hemos hecho

ver que, como movimiento espiritual, se diferencia formalmente de la Edad Moderna. Burkhardt concede ocasionalmente: «Una prueba clara de la existencia de un teísmo desarrollado y consciente se buscará, es cierto, inútilmente en estas y otras declaraciones análogas (de los representantes típicos del Renacimiento). Ellos creían en parte (?) ser aún cristianos y respetaban además por diversas razones (!) las enseñanzas de la Iglesia. Pero en la época de la Reforma (!), cuando los pensamientos se vieron obligados a ponerse en claro, tal manera de pensar se hizo más determinada y consciente. Un buen número de protestantes italianos se manifestaron como antitrinitarios y socinianos.»

Lo que de aquí resulta realmente es que el orden medieval cristiano del mundo ha sido destruído más por la Reforma que por el Renacimiento. Desde Nietzsche no puede parecer ya paradójico presentar en agudo contraste la Reforma y el Renacimiento. Nosotros comprendemos y hasta compartimos la admiración y el amor que le inspira el Renacimiento a Burkhardt. No obstante sus aspectos sombríos, especialmente en los campos político y económico, el Renacimiento es algo elevado, es florecimiento de la Edad Media, aun cuando lleve en su seno

ya, desgraciadamente, tendencias de .decadencia. En el «Renacimiento», la Edad Media retrocede a sus fuentes antiguas, especialmente a Platón, y gracias a ello se hace más viva y alegre, más «católica» en el pleno sentido de la palabra. El catolicismo, allí donde es genuino, encierra fácilmente una alegría pura e incluso una degeneración de la alegría—como, v. gr., en el Rin—que es completamente extraña al protestantismo. Es decir, que coloca a los hombres en su lugar propio dentro del orden cósmico; tiene un sentido orgánico y, si exige la lucha contra el mal, no demanda una autodivinización «estoica»; lo moral es para él bastante importante, pero no el hecho más importante y fundamental. Naturalmente que esto apenas puede aplicarse al catolicismo de la Contrarreforma y tampoco puede decirse de todo el catolicismo medieval. Sin embargo, la investigación de la alegría medieval, especialmente en el arte, llevará pronto en este extremo a una transformación de las opiniones tradicionales. Las máscaras de la catedral de Reims, la gracia perfecta de sus ángeles, nos dirán en nuevo lenguaje aquel aspecto gozoso del catolicismo, aspecto antiguo pero también absolutamente evangélico.

El hombre católico es más alegre y más serio,

porque tiene confianza en el mundo, porque se siente seguro en el orden, donde en último término interviene, colaborando libremente, su fuerza. Este aspecto del catolicismo lo ha hecho resaltar mucho más el Renacimiento que la Edad Media propiamente dicha. En él se funden el espíritu genuinamente cristiano e italiano de San Francisco y de Jacopone da Todi, junto con el estoicismo moderno, ya amenazador. Estoy convencido de que la fatalidad del catolicismo, fatalidad por lo demás necesaria y preñada de sentido como todas las «fatalidades», fué el no haber sido impulsado en su desarrollo posterior por el Renacimiento católico, sino por la Contrarreforma. El estoicismo moderno fué quizás más fuerte en los contrarreformadores que en los hombres de temple religioso que vivieron en el Renacimiento. Estos últimos son italianos; ya por esto es difícil que sean tan estoicos como los contrarreformadores españoles El ideal del literato Maquiavelo, la «virtù» totalmente romana y estoica, no puede considerarse como el ideal de la época, como no pueden serlo tampoco los tiranos y condotieros, de quienes está tomada; éstos me parecen haber obrado, más bien que como modelos, como contramodelos. El jefe de la Contrarreforma fué un español, muy influído, como hace ver Gothein,

por la mística española, fuertemente estoica, como el carácter del pueblo español, reputado de altivo. Petrarca y Victoria Colonna o San Ignacio y Caraffa: ¿quién es más católico, más medieval? ¿Qué ideal humano es menos estoico? ¿En quién se presenta más claro el primado del *logos* sobre el *ethos*? No cabe duda en la respuesta. Burkhardt tenía que pasar por alto lo que había de medieval en el Renacimiento, no por no haber visto acertadamente el Renacimiento—casi no es posible ahondar más ni más completamente, en un sentido cualitativo—, sino porque parece haber conocido insuficientemente la Edad Media, sin duda a causa de la tradición protestante. Se sigue de aquí que, si nuestra tesis es exacta, deben encontrarse en Burkhardt los hechos que la fundamenten, bien que en falso orden histórico.

Y, en efecto, así es. Dejemos a Burkhardt que hable contra Burkhardt. Al final de su bien compuesto libro dice: «Un punto central de todo el pensamiento teísta debe buscarse, sin duda, en la Academia platónica de Florencia, y muy especialmente en Lorenzo el Magnífico. Hay que tener en cuenta que en sus obras teoréticas y hasta en sus cartas (!) estos hombres sólo manifiestan la mitad de su ser. Es cierto que Lorenzo se ha

exteriorizado, desde su juventud hasta el fin de su vida, con arreglo al dogma cristiano; y en cuanto a Pico, llegó hasta caer bajo el dominio de Savonarola, en un estado de ánimo ascético (!). Pero en los *Himnos* de Lorenzo, que estamos tentados de considerar como el resultado más alto del espíritu de aquella escuela, habla claramente el teísmo, partiendo de una concepción que se esfuerza en considerar al mundo como un gran cosmos moral y físico (!). Mientras los hombres de la Edad Media miran al mundo como un valle de lágrimas que el Papa y el Emperador tienen que proteger hasta la aparición del Anticristo (?); mientras los fatalistas del Renacimiento oscilan entre épocas de gran energía y tiempos de sorda resignación o de superstición, surge en este círculo de elegidos la idea de que Dios ha creado el mundo visible por amor y de que el mundo es una imagen del modelo preexistente en la mente divina, y de que Dios continuará moviéndolo y conservándolo. El alma individual, por medio del conocimiento de Dios, puede reducir a éste a sus estrechos límites; pero gracias al amor puede también extenderse en Dios al infinito, y ésta es la bienaventuranza en la tierra.» Este punto culminante del libro de Burkhardt contiene todas nuestras afirmaciones sobre el

Renacimiento y confirma sin quererlo el lugar que nosotros le asignamos. De Santo Tomás a Pico hay un tránsito; de Pico a Kant, un abismo. Se puede comparar perfectamente a Santo Tomás con Pico y se pueden caracterizar sus divergencias dentro de un campo común; en cambio, Pico y Kant pertenecen a distintos mundos.

De una parte, Burkhardt ve ya en el Renacimiento el cuadro lamentable del paganismo moderno, como lo vió, en la época del barroco, Pascal, luchando en la corriente espiritual antiestoica, antipelagiana y antijesuítica del jansenismo y exponiéndolo de un modo que conserva aun hoy todo su valor. De los fatalistas del Renacimiento, dice Burkhardt que «oscilan entre épocas de gran energía y tiempos de sorda resignación o de superstición». Esto, dicho en el lenguaje de Pascal, sería: vuestro orgulloso estoicismo, vuestra apetencia, que cree en la voluntad y en la libertad, ha de fracasar, arrojándoos en el otro extremo, en el epicureísmo fatalista y atormentado. En efecto, les falta el punto de vista cristiano, que abraza estoicismo y epicureísmo, mezclándolos con mesura. El último párrafo del pasaje citado de Burkhardt tiene también un sabor estoico que pertenece al misticismo estoico de algunos «hermanos en el espíritu libre» alema-

nes y de algunos alumbrados españoles. Pero, en contraposición a casi todas las demás afirmaciones de Burkhardt, no me parece nacido de la visión intuitiva, sino de una construcción fría. Por lo demás, no puede decirse que Burkhardt fuese precisamente un místico.

Finalmente, en lo que dice de la Edad Media Burkhardt me parece que manifiesta un peligro, pero en modo alguno la esencia de aquella edad. Lo que queda de declaraciones positivas, amorosas sobre el Renacimiento, se refiere, sin quererlo, al elemento verdaderamente noble del Renacimiento, a lo que en el Renacimiento hay de Edad Media, refrescada en sus fuentes. Si Burkhardt acierta en su explicación del sentido verbal, el Renacimiento ha sido, en efecto, un renacimiento, el renacimiento de aquella cristiandad antigua que constituye la verdadera idea de la Edad Media. Entre lo que Lorenzo ha exteriorizado «con arreglo al dogma cristiano» y la opinión que se refleja en sus *Himnos*, no hay ninguna oposición de principio que justifique el «pero» adversativo con que se inicia la exposición de la doctrina de los *Himnos*. Por el contrario, precisamente el mundo de los *Himnos* es el mundo de la filosofía y de la poesía medievales de que hemos hablado, y en las cuales Burkhardt no ha querido ahondar.

En aquella filosofía y en aquellos himnos medievales también «habla claramente el teísmo, partiendo de una concepción que se esfuerza en considerar al mundo como un gran cosmos moral y físico». También en aquella filosofía «surge la idea de que Dios ha creado el mundo visible por amor y de que el mundo es una imagen del modelo preexistente en la mente divina, y de que Dios continuará moviéndolo y conservándolo». Estas dos opiniones unen a Platón, San Agustín, Dante y Lorenzo, y en el fondo a Goethe-Burkhardt también. Lo único que varía es el grado en que el cosmos se considera manchado por el pecado; Santo Tomás fué el que trazó sin grandes vacilaciones la línea divisoria. En esa serie de hombres y sus compañeros descansa el concepto del mundo que alienta en la cristiandad medieval. Este concepto pertenece a la Edad Media, pertenece al Renacimiento, y en la época moderna se va perdiendo cada vez más.

Con esto queda determinado el lugar que ocupa el Renacimiento en el decurso de la historia. Burkhardt fustiga con párrafos contundentes el falso culto de la Edad Media. «Allí donde esto haya acontecido—se refiere a la victoria de lo moderno en el sentido de Occidente—, debieron enmudecer las lamentaciones sobre la muerte

prematura (?) de las formas cultas y de las nociones medievales. Si hubieran podido defenderse, vivirían aún. Si aquellas almas elegíacas que sienten la nostalgia de lo medieval pasasen sólo una hora en aquel ambiente, anhelarían vivamente el aire moderno.» El último párrafo, no obstante su precisión clásica y su contundencia, que recuerda a Schopenhauer, tan apreciado de Burkhardt, y anticipa a Max Weber, es una considerable exageración, que en Burkhardt puede proceder de su desconocimiento de la Edad Media, ya mencionado. También en el argumento de que no debe lamentarse la muerte de la Edad Media, porque viviría aún si hubiera podido defenderse, veo más fuerza agresiva que verdadera fundamentación; lo único cierto en ello es que la Edad Media murió y muere por sí misma. También tiene razón eternamente Burkhardt contra todo género de blanda nostalgia romántica. No nos puede salvar ningún retorno a la Edad Media, ninguna neomística ni neoescolástica. Lo único que puede salvarnos es volver a descubrir lo eterno en el mundo, incluso en el mundo de la historia, incluso en la Edad Media. Sólo lo eterno puede ser modelo. El cuadro que trazó Burkhardt de la historia occidental ha sido creído por una generación al menos de personas cul-

tas, y ha sido para una generación de «incultos» una fuente ignota, anónima, de incontables lugares comunes. Sin embargo, no creemos que sea sostenible.

Burkhardt ha visto muy bien un aspecto de la relación entre la Edad Media y el Renacimiento, aspecto que también Novalis y Görres habían acentuado especialmente y que tiene una particular aplicación a nuestro destino. De los pequeños Estados del Renacimiento, dice: «A menudo revelan un egoísmo desenfrenado en sus más terribles rasgos, burlando todo derecho, ahogando en germen toda sana ilustración; pero allí donde esta tendencia es superada o anulada de alguna manera, aparece algo nuevo, vivo, en la historia: el Estado como creación calculada y consciente, como obra de arte.» Se advierte aquí cuál es la fuente de donde Burkhardt, cuya valoración es cristiano-schopenhaueriana, toma su punto de vista fundamental de que el poder es el mal en sí; esta idea procede de «las consideraciones sobre historia universal» y no acaba de armonizar con el tono dominante en algunas de las páginas de su obra principal, que ya evocan la moral nietzscheana del superhombre.

En la Edad Media, las naciones están ligadas en el nexo de Europa, que se concreta en su cultu-

ra, de fundamento religioso, y en los dos poderes ecuménicos. Dentro de esta cultura, que supera y organiza la vida, florece la vida por doquiera, una vida verdaderamente popular que brotaba de la comunión inconsciente con las fuerzas creadoras de la tierra, obra de Dios. En la Edad Moderna es cuando surgen las «culturas nacionales», que reciben de los Estados su sello característico. Un epifenómeno del universalismo medieval es el principado cultural de las tres grandes naciones latinas, ejercido primero por Italia, luego por España y finalmente por Francia. También en la Edad Media fué sin duda la Francia geográfica el punto de partida de casi todos los movimientos espirituales, que, gracias a ello, tomaron un colorido particular. Pero no por eso la cultura medieval ha de reputarse francesa; lo que ocurrió fué que la nación francesa tenía una particular afinidad electiva con esta cultura, afinidad que la capacitó para penetrar en las más altas manifestaciones de la misma. Luego que se apagaron aquellos ecos del universalismo, nació entre los siglos XVIII y XIX la cultura ligada a las fronteras del Estado y puesta por entero al servicio del Estado. En adelante, no hay de Maistres ni Lamennais que puedan detener la rueda en marcha. ¡Destrucción del orden cósmico! La frase signifi-

ca en este aspecto, como en todos, el camino de la Edad Media a la Moderna, de las cruzadas, que fueron la mayor empresa europea de conjunto, a la guerra mundial, en que los Estados aislados chocaron unos contra otros en defensa de sus intereses desenfrenados.

*

El ensayo que aquí se ofrece quiere pertenecer a un género de investigaciones que yo llamaría partes de una «filosofía especial de la historia». La filosofía de la historia tiene por objeto la investigación y designación conceptual de las esencias interiores a las figuras de los movimientos históricos. No parte de lo individual para explicar luego las esencias genéticamente por sus causas, sino que mira el movimiento de la historia como una figura eterna que encarna una esencia. Es, pues, la filosofía de la historia una leyenda en conceptos. La leyenda da el mismo contenido, pero en imágenes. Naturalmente, hay numerosos contenidos o matices que sólo pueden ofrecerse en forma de imagen, y otros que sólo se pueden dar en forma de conceptos. La mera ciencia de la historia, aun la historia de la filosofía,

reúne los materiales ejemplares en los que puede verificarse la visión esencial filosófica. La metafísica de la historia, como todas las partes de la metafísica, descansa en primer término sobre el puro conocimiento esencial, cuyos resultados sólo pueden predicarse como posibles, no como reales, y en segundo término descansa sobre las experiencias de la ciencia positiva. A causa de esta su segunda base es variable y no es nunca más que probable; pues las experiencias singulares pueden ser contrapesadas posteriormente por otras experiencias, y la solidez de una conclusión depende de la de sus premisas, como depende la de una casa de sus cimientos. (Véase la fundamentación de la metafísica en *De lo eterno en el hombre*, de Scheler.)

La historia de la humanidad se escinde en una serie de unidades significativas naturales que junto al sentido que tienen en el conjunto poseen en sí mismas un sentido independiente. La filosofía general de la historia trata de descubrir el sentido del conjunto. Los más altos ensayos que de ella se han hecho son, sin duda, los de San Agustín, Hegel y Ranke. Sin embargo, desde San Agustín se han emprendido dentro del cristianismo un buen número de ensayos semejantes. La ciencia de la historia, en el sentido moderno,

debe su existencia y su manera de ser a la filosofía romántica de la historia. Sus maestros propiamente dichos son al mismo tiempo escritores de leyendas y filósofos de la historia. Ranke ha considerado la historia del mundo desde un punto de vista filosófico y debe ser, pues, tenido por filósofo; esto se ve bien claro en el párrafo más importante del prólogo a su *Historia universal:* «En las naciones mismas se manifiesta la historia de la humanidad. Hay una vida histórica que se mueve progresivamente de una nación a otra, de unos pueblos a otros.» Este es un párrafo de metafísica histórica.

La tradición cristiana y agustiniana desde la Edad Media es la que nos hace considerar falsamente como algo evidente que se hable de «*la* historia». La concepción de una historia semejante pudo darse en San Pablo y en San Agustín porque vivían pensando en aquello que consideraban como el punto central de la historia del mundo, como centro ordenador y director. Desde entonces, incluso la unidad exterior de nuestro cómputo cronológico descansa en la referencia de los años al nacimiento de Jesucristo. Un acontecimiento histórico está situado «antes del nacimiento de Jesucristo» o «después del nacimiento de Jesucristo», esto es, considerando

siempre el nacimiento de Jesucristo como el punto central de la historia. Son paralelos el supuesto de *un* mundo y el de *una* historia. Esta reflexión de que los conceptos «*del* mundo» y «*de la* historia» no tienen por de pronto más que una evidencia tradicional y no lógica, es lo que ha determinado en los pensadores modernos una descomposición del mundo en muchos mundos y de la historia en muchas historias. Y, en efecto, puede afirmarse que fuera de la tradición cristiana, para ser consecuente, hay que reconocer varios mundos y varias historias. La situación intermedia—en que el espíritu se ha «libertado» a medias del cristianismo, descansando todavía en el mundo y en la historia tal como el cristianismo los ha fundamentado—no tiene ninguna justificación. Hay que estar en uno u otro lado, radicalmente.

Es característico que mientras Kant, v. gr., considera el mundo todavía subsistente al menos como «idea», en el sentido en que él comprende esta palabra, en cambio William James, americano sin tradición, es el primero que en vez del universo se ha atrevido a poner el «multiverso», con absurda pero consecuente audacia. Respecto de la historia, ha sido Spengler el primero en afirmar la pluralidad de las historias, bien

que, como europeo, en forma algo suavizada. No podemos resolver aquí la cuestión. No obstante, sí debemos hacer constar una cosa: el hecho de que algo tenga por de pronto una evidencia tradicional no puede aparecer como una semi-refutación sino para una época ávida de novedades; para una época en que la palabra «moderno», injuriosa en la Edad Media, se considera como un elogio, incluso aplicada a la religión; para una época en que el mero progreso se convierte ya en valor. Creo que la estructura formal fundamental de la concepción agustiniana de la historia puede muy bien legitimarse filosóficamente. En cuanto a la concepción de Spengler, si se la lleva hasta sus últimas consecuencias, la filosofía general de la historia se disuelve para ella en las especiales, como la historia misma se divide en historias.

El sentido propio de las épocas, sentido que puede investigarse en sus relaciones con el conjunto de la historia, pero que no puede ser identificado con éste, tiene por consecuencia que al lado de la filosofía general de la historia exista una especial cuyo objeto es la investigación del sentido que poseían en esencia ciertas partes, ciertas formas particulares de la vida histórica. Aquí se plantea la cuestión de cuáles son las épocas que

deben delimitarse y qué factores son los decisivos para esta delimitación. La teoría de estos principios clasificativos sería una base importante para la filosofía especial de la historia y pondría a ésta en relación estrecha con la general.

Las más vastas épocas de la historia están delimitadas por la duración de las religiones. Sólo dentro de estas épocas cabe distinguir «culturas». De la misma manera que la unidad de la religión es, en último término, la unidad de una imagen divina, así la unidad de la cultura es la unidad de una imagen cósmica. Y así como la cultura está determinada por la religión, así la imagen del mundo está siempre determinada por la imagen de Dios. El mundo y Dios son por decirlo así categorías correlativas. Ocurre, sin embargo, que en el radio de acción de una religión son posibles no sólo varias culturas en el sentido de repetidas encarnaciones de una misma esencialidad, sino también en el sentido de distintas imágenes cósmicas. Hemos hablado de la imagen cósmica de una cultura. Esta imagen del mundo es para nosotros la unidad de sentido en cierta época; es aquello que hace que se pueda hablar de *una* época. Hemos intentado conocerla primero en su más clara manifestación, luego en sus movimientos más claros. La cultura de la Edad

Media fué una cultura cristiana. Pero en ningún caso es la única cultura cristiana. La cultura del porvenir, si es que ha de existir, se sustentará en la imagen cristiana de Dios, lo mismo que la de la Edad Media. ¿Habrá de tener por eso también la misma imagen medieval del mundo? No nos referimos aquí a este o a aquel detalle; al renovarse, la imagen cósmica del mundo sólo podrá aparecer ampliada, fundada de nuevo, verdaderamente creada de nuevo. Lo que queremos decir es si se mantendrá la convicción de que existe un orden y un mundo. Esta convicción me parece inseparable del cristianismo. Al Dios único corresponde el mundo único. Indiquemos aquí la relación que existe entre la idea de Dios y la idea del orden, con palabras que en las *Retractationes* emplea San Agustín: *Nec Plato quidem in hoc erravit, quia esse mundum intelligibilem dixit, si non vocabulum, quod ecclesiasticae consuetudini in re illa non usitatum est, sed ipsam rem velimus attendere; mundum quippe ille intelligibilem nuncupavit ipsam rationem sempiternam atque incommutabilem, qua fecit Deus mundum. Quam qui esse negat, sequitur ut dicat, irrationabiliter Deum fecisse, quod fecit, aut cum faceret, vel antequam faceret apud eum ratio faciendi non erat. Si vero erat, sicut erat, ipsam videtur*

Plato vocasse intelligibilem mundum—«tampoco ha errado Platón cuando dijo que había un mundo inteligible, si no atendemos a la palabra, que no es corriente en el uso eclesiástico, sino a la cosa misma. Lo que él llamaba mundo inteligible no es otra cosa sino la razón eterna e inconmovible según la cual hizo Dios el mundo. El que esto niegue, tiene que decir que Dios ha hecho el mundo irracionalmente y que durante la creación y antes de ella no había ningún plan en su espíritu. Pero si existía el plan, me parece que Platón acierta al llamarle mundo inteligible».

Sería, pues, posible decir que la imagen cósmica de una cultura del porvenir habría de coincidir en una última afinidad con la de la Edad Media cristiana, a no ser que la evolución histórica contrariase la lógica interna de la conexión entre religión y cultura. El rasgo fundamental de la concepción cristiana del mundo, el que presta unidad a la Edad Media y la convierte en una época de cultura, lo hemos hallado en la idea del orden. Hemos visto que la concepción medieval del mundo no es *un* «mundo cerrado», sino *el* «mundo cerrado».

Para comprender mejor la relación en que nosotros nos hallamos con la Edad Media, tenemos que dar un paso más en el conocimiento sistemático del cristianismo medieval y de la modernidad herética. En las consideraciones anteriores nos hemos encontrado repetidamente con el fenómeno de que cosas opuestas, y sobre todo doctrinas opuestas, que en la Edad Media subsistían conjuntamente, pero equilibrándose, se disocian en la época moderna, se hacen exclusivas y se combaten la una a la otra. Así la concepción medieval de Dios contiene el trascendentalismo y el panteísmo; el solidarismo contiene el individualismo y el colectivismo; la valoración cristiana del mundo admite pesimismo y optimismo; el derecho penal medieval abraza la teoría de la expiación y la de la intimidación; la ética caballeresca supone militarismo y pacifismo. Todas estas oposiciones me parecen descansar en una última contradicción de la actitud humana. Las concepciones falsas del mundo provienen siempre de falsas posiciones respecto al mundo y son consecuencia de falsas maneras de vivir. El último fundamento de la revolución moderna es un cambio irreductible, no explicable psicológicamente pero comprensible, en la manera humana de vivir, en la actitud

del hombre frente a Dios, al hombre y al mundo.

Esta actitud tiene que ser objeto de nuestra comprensión. Toda «psicología de las concepciones cósmicas»—y en una investigación de este género entramos—presupone, sin duda, la posición positiva, la aceptación dogmática o probada de cierta concepción del mundo. Para la comprensión psicológica de una opinión humana, nada es más importante que saber si es verdadera o falsa. Un juicio verdadero no necesita ninguna explicación psicológica; la verdad óntica ha prescrito que se juzgue de ese modo. Esto no obstante, toda concepción del mundo que se afirma tiene que comprender psicológicamente las demás concepciones que juzgue falsas o parciales, ya en su extravío, ya en su limitación. Esta «comprensión» será una de las partes más importantes de su doctrina. En ella prueba precisamente su superioridad. Pero el que quiera comprender psicológicamente *todas* las concepciones del mundo indistintamente, se coloca ya consciente o inconscientemente, por este acto de voluntad, en el campo de una determinada concepción, en el campo del escepticismo extremo.

La verdad del cristianismo se manifiesta también en que es capaz de comprender a sus adversarios. Hay, pues, una psicología cristiana de las

concepciones del mundo, una psicología de las herejías. Sólo ella puede revelarnos la verdadera naturaleza de la herejía moderna. Esta psicología fué descubierta e insinuada primeramente por San Agustín, en lucha con las escuelas filosóficas del último período de la antigüedad y con el estoico cristiano Pelagio. Luego ha sido recogida, con nueva visión, por Pascal, que hizo de ella la idea fundamental de sus *Pensées* y la aplicó a los semipelagianos de la Contrarreforma, a Descartes y a Montaigne. Esta psicología dice lo siguiente: sólo hay tres opiniones humanas en que se manifiestan realmente actitudes fundamentales frente a Dios, al hombre y al mundo. Pascal indica como representantes de ellas a Epicteto, Montaigne y la Iglesia.

La primera es el *estoicismo*. Es la actitud del hombre orgulloso. El hombre crea su imagen sobre el modelo de la imagen divina, diciéndose que Dios lo ha creado a su semejanza. Se siente igual a Dios, si no de hecho, al menos por la posibilidad de realizar sus aspiraciones propias, libres, dirigidas por la razón. El ideal de vida adecuado es el del hombre «cerrado en sí mismo», el del hombre que ha conseguido la más alta y perfecta serenidad. Para esta opinión, la moral tiene que modificar fuertemente su sentido: se convierte en

una especie de arte de la vida divina. El objetivo es la eudemonia; no la felicidad sencillamente, sino la coincidencia consigo mismo, la divinización.

La opinión extrema, que se opone a ésta, es el *epicureísmo*. El epicureísmo es propiamente la filosofía de la desesperación. Si el estoico se hace frecuentemente ateo porque no puede tolerar ningún ser por encima de él, el epicúreo es ateo porque no encuentra el mundo ni bueno ni adecuado a Dios. Si, según una doctrina epicúrea, hay dioses, no intervienen en todo caso en los acontecimientos de la tierra. Pero el hombre, en sí mismo, no es un dios, sino ni más ni menos que un animal. Una vida animal es la adecuada para él, y de aquí la tan citada doctrina epicúrea del goce. Naturalmente, lo que el epicúreo entiende por goce puede ser de muy distinto género, en una escala que va desde los más delicados placeres espirituales, hasta los sensuales más groseros. También bestializa el goce «espiritual», por ejemplo, el llamado «goce artístico».

Completamente diversa de estas dos opiniones «monistas» sobre el hombre es la dualista que prepararon Sócrates y Platón, particularmente por su doctrina de la relación entre el alma y el cuerpo, y que después ha sido concebida cada vez

con mayor exactitud y claridad por los maestros del cristianismo, desde San Pablo hasta Pascal. Según este modo de ver, hay en el hombre una escisión fatal. En un sentido aproximado, es el hombre al mismo tiempo bestia y ángel, no siendo precisamente por ello ninguna de ambas cosas. Como Pascal repite constantemente, su grandeza y su miseria van unidas inseparablemente. Su esencia consiste precisamente en esta dualidad. Tiene al mismo tiempo un alma que busca la tierra y otra alma que busca a Dios. Siendo originariamente, en el orden puesto por Dios, el ser puro, semejante a la divinidad, el ser de los estoicos, un pecado le privó de esta situación, a la que no podrá volver nunca con sus solas fuerzas. Fué expulsado del Edén, y a la puerta está el ángel con la espada flamígera. Sólo la gracia divina puede volver a abrirle esta puerta. Sólo le ha quedado, como nobleza y salvación, la cualidad que le distingue del animal, la de ser *capax Dei,* capaz de gracia. Pero también puede perder ésta si se liga al mundo, que está debajo, y no a Dios, que está por encima. Su alma inmortal está infundida en un cuerpo y mezclada con las apetencias y sentimientos de éste. Así el hombre está condenado a luchar. Sólo así adquiere sentido la moral, desde el momento en

que en el hombre mismo se combaten dos principios, de los cuales el uno es bueno y el otro es malo. La vida no es contemplada ya como un estado, o a lo sumo como un crecimiento orgánico dentro de un estado, como tiene que hacer el estoico; tampoco es considerada como una orgía sin sentido, a la manera de los epicúreos. Al cristiano se le aparece como una misión y como un movimiento cuyo sentido es el cumplimiento de esta misión.

Para el estoico, el dolor era propiamente incomprensible y no encajaba en su imagen del hombre. No le quedaba más recurso que ignorarlo. Este es el sentido de la *ataraxia*. En cambio, el epicúreo podía reconocer perfectamente la realidad del dolor. El evidente absurdo del dolor no refutaba una imagen del mundo en que se contenía precisamente la falta de sentido de la vida y del mundo en su totalidad. El epicúreo ha de considerar el dolor como un hecho molesto, que hay que vencer en lo posible porque se opone al instinto originario de lo animal, pero en el cual, por otra parte, se manifiesta con toda la claridad deseable la baja naturaleza del hombre. Muy otra es la actitud del cristiano, que da al dolor ese sentido de purificación que hemos visto ya al tratar del purgatorio. Puede hacerlo así

porque tiene una concepción dualista del hombre. El dolor es un signo de nuestra escisión interior. Gracias al dolor, nos libramos de hallar satisfacción en nuestra existencia natural. El dolor es propiamente un fenómeno en que nuestra existencia natural se orienta más allá de sí misma. «El hombre es tan grande, que su grandeza se muestra incluso en que se reconoce miserable; es cierto que reconocerse miserable es ser miserable, pero es ser también grande. Así toda esta miseria prueba su grandeza; es la miseria de un gran señor, la miseria de un rey destronado» (Pascal). Mostrando el dolor cuán mísero es el hombre en su carne, espolea el deseo y la fuerza para la redención y el renacimiento en el espíritu. Por eso el cristianismo es la única doctrina que, dejando en su altura las ideas y criterios de lo bueno, lo verdadero y lo bello, pone al hombre en posición justa frente a ellas. Así el cristiano no rebajará la verdad en favor del hombre, como los estoicos y pragmáticos, ni negará al hombre la posibilidad de conocer la verdad, como los epicúreos. Su posición reúne la visión de la sublimidad de la idea de la verdad, y la limitación, no la ceguera, del hombre.

¿Con qué opiniones tratan de comprenderse psi-

cológicamente unos a otros los representantes de las tres ideas fundamentales sobre el hombre, de esas tres ideas que abrazan todas las esferas de la vida? ¿Cómo se ven? Para el estoico, el epicúreo es un animal de placer, una bestia despreciable, y el cristiano una triste caricatura del hombre, una figura lamentable, degenerada y fea. El máximo ensayo psicológico del estoicismo para comprender a los cristianos es la teoría del resentimiento de Nietzsche. Scheler ha mostrado que esta teoría era injusta en su relación con el cristianismo. En general, el cristiano resulta incomprensible para el estoico, al paso que, en ocasiones, el estoico puede penetrar a veces en la psicología del epicúreo, que es la psicología del desesperado. Para el epicúreo, los estoicos y los cristianos son curiosos ejemplares de locos serios. Considera sus inquietudes como el viejo desilusionado mira a la juventud «idealista». Verdadera comprensión no tiene ni para los estoicos ni para los cristianos.

Para el cristiano, los estoicos y los epicúreos son víctimas de inequívocos pecados. Para él existe una gran jerarquía de todos los seres. Esta jerarquía comienza con las cosas llamadas inanimadas, sube de allí a las plantas, de éstas a los animales, luego al hombre, y después, por una

serie de grados intermedios perfectamente distintos, asciende hasta Dios. Como criatura capaz de pecado, el hombre puede abandonar su puesto en el gran orden de los espíritus, por dos sentidos. Puede intentar hacerse superhombre o infrahombre. Según esto, los pecados se dividen en pecados de rebajamiento y pecados de orgullo, en pecados estoicos y pecados epicúreos. El estoico es el orgulloso que, creyendo pretenciosamente bastarse a sí mismo, se aparta de la gracia divina y supone a la fuerza humana capaz de hacer aquello a que no está destinada en el orden. Por eso el correlato intelectual del estoicismo es la magia, el intento de romper la ley cósmica según la cual espontáneamente sólo puede ser conocido lo inferior por lo superior, pero no lo superior por lo inferior. El mago es como un estoico; siempre se ha considerado igual a los espíritus a quienes quiere evocar y comprender. El tipo ejemplar del estoicismo es para los cristianos Lucifer, que ha desertado el puesto que le estaba asignado en el universo y quiere ser *sicut deus*. Su sucesor es el estoico. Pero el estoico necesariamente ha de convertirse o caer. Por haberse ensalzado a sí mismo, será humillado. Aquí llegamos al pensamiento más hondo en la psicología cristiana de las concepciones cósmicas. Para el cris-

tiano, el epicúreo es una forma del estoico fracasado. «El hombre no es ni ángel ni bestia; pero la desgracia es que el que quiere hacer el ángel, hace la bestia» (Pascal). No puede caerse en los abismos epicúreos sin haber tratado de subir a las inasequibles cimas estoicas. Así el cristiano señalará al epicúreo diciendo: «Así caerá aquel que se aparte de la gracia; así se convertirá en bestia el que por sus propias fuerzas quiera hacerse Dios.»

De esta manera, la concepción cristiana del hombre encierra las otras dos. Para ella, estoicos y epicúreos han visto una parte de la verdad, pero sólo una parte cada uno. Al estoico le ciega el orgullo, y no quiere ver la miseria de la humanidad; al epicúreo le ciega la desesperación, y no quiere ver la grandeza del hombre. El cristiano los comprende a ambos, porque los abraza a los dos. Sólo el cristiano se halla en posesión de toda la verdad. A cada cual le da su derecho. «De estas *opiniones imperfectas* proviene que unos conocen su impotencia, pero no su deber, y éstos caen en el abatimiento. Los otros, en cambio, reconocen su deber, sin reconocer su impotencia, y en su orgullo se sobreestiman» (Pascal). Unos degradan al hombre, otros a la masa, y ambos destrozan el orden sagrado de los valores en el universo. Me-

fistófeles y Lucifer tientan al hombre, a quien sólo la gracia puede salvar.

Las tres concepciones fundamentales de que hemos hablado han aparecido en la historia mezcladas del modo más diverso y en las formas más extrañas. Puede decirse que la concepción estoica del hombre dominó en Occidente, sobre todo en la cultura antigua, mientras que en Oriente aparece con particular claridad en el Taoísmo. La figura del sabio y la figura de César, el hombre-Dios, eran los grandes símbolos y modelos estoicos de la antigüedad. Luego comienza el señorío de la verdad cristiana a través de la Edad Media hasta la época moderna. Pero en ésta se produce una gran sublevación estoica contra Dios. Esta rebelión, iniciada ya en el Renacimiento, halla su fórmula definitiva en la teoría del superhombre de Nietzsche. Desde Nietzsche, y por diversos intermedios, ha caído sobre el pensamiento y el sentir de la época presente una arrolladora corriente de estoicismo. La aparición histórica del estoicismo y el epicureísmo está presidida por la ley que hemos descubierto de su conexión psicogenética. Aparecen siempre juntos. En China, en la Antigüedad y en la época moderna. Por cuanto el estoicismo se convierte en epicureísmo, refútase a sí mismo en la

historia. El gran desengaño que ha sufrido con la guerra el estoicismo moderno amenaza convertirse en epicureísmo, si no se descubre a tiempo el camino cristiano, la senda angosta de la salvación. La oscilación entre el estoicismo y el epicureísmo es la base en que se funda el fenómeno del choque entre los contrastes, característico de la época moderna. La alternativa entre el rebajamiento y el orgullo produce antítesis tales como las de pesimismo y optimismo, colectivismo e individualismo.

¡El estoicismo y Epicuro, contra Platón y el cristianismo! Esta es la esencia de la destrucción cósmica, que constituye uno de los aspectos de la época moderna. Toda destrucción del orden es primariamente un abandono del puesto que el hombre ocupa en él. Si el hombre se ha ensalzado, tienen que resultar humillados Dios y el mundo. Si el hombre se ha humillado, convirtiéndose en animal, tienen que resultar humillados el mundo y Dios. De aquí esa propensión fundamental del espíritu moderno a subordinar en el orden lo superior a lo inferior, propensión que culmina en aquella concepción según la cual lo inorgánico engendra la planta, la planta al animal, el animal al hombre. Más tarde acaso el hombre se convierta en superhombre, y finalmente el super-

hombre en Dios. En vez de ser lo superior lo que crea a lo inferior, es lo superior lo que se desarrolla, partiendo de lo inferior. Pero esto supone que, en último término, no hay entre ellos ninguna diferencia cualitativa. ¡Este es el cuadro final del hombre sublevado contra Dios!

*

Es hoy revolucionario el considerar la época midiéndola con la medida del orden en el sentido eterno, pues desde hace siglos el desorden ordenado se ha convertido en estado permanente y, para algunos al menos, ha pasado a ser una anarquía honrada, impávidamente contemplada. Ya lleva bastante tiempo la conciencia europea no viendo más contraste que el de los guardianes del orden antiguo y los que pretenden romper todo orden; allí burgueses y aquí anarquistas, revolucionarios, románticos, socialistas, movimientos de juventudes. La revolución conservadora, la revolución de lo eterno, es el porvenir y casi la realidad en la hora presente. Los que están viviendo en ella son aquellos a quienes yo quiero reunir conmigo en el título de «nosotros» que encabeza este ensayo. No podía decir «el mundo de la

Edad Media y yo», pues los jóvenes hemos experimentado la alta y saludable alegría de hallar un nuevo «nosotros», que no ha sido creado, sino que ha ido formándose, que no es enemigo de la persona particular, sino fundamento de ella. Estamos convencidos de que en este «nosotros» reside la garantía del empujón hacia el orden eterno, la garantía del buen porvenir.

El concepto del orden aparece como el más revolucionario, y su empleo en el sentido burgués, como un abuso ridículo y mísero. Así lo ha sentido el alma más ardiente, el espíritu más cultivado del socialismo premarxista, Félicité de Lamennais. Partiendo de una posición semejante, hondamente iliberal, y refiriéndose a la economía, Marx ha designado el estado actual como una anarquía que debía ser superada por el orden de la sociedad socialista. Mas como precisamente en la esfera económica el orden puede ser ampliamente realizado por la organización, Marx ha determinado que para una gran parte de las generaciones posteriores el socialismo aparezca muy próximo a aquel ideal prusiano del orden que es precisamente lo contrario del de la Edad Media. Para el hombre prusiano, el mundo es en sí un caos, en el cual la organización humana tiene que introducir violentamente algo parecido

a un orden; en cambio, para el hombre medieval el orden del universo existe por sí y el hombre sólo puede perturbarlo. Para la Edad Media, lo primario es el cosmos, del cual surge un caos por modos que requieren explicación. Para el hombre prusiano, lo primario es el caos, en el cual el orden debe ser introducido por el hombre.

Donde acaso se manifieste más claramente la novedad de la presente situación es en el hecho de que la contraposición moderna entre forma y vida ya no pueda considerarse como una oposición última, fundada en la esencia misma de las cosas. Para el hombre medieval, la forma es al mismo tiempo el principio de la vida. Sin forma, no hay vida y sin vida, no hay forma. Lo informe es al propio tiempo lo muerto. Cuanto más determinado y formado está algo, tanto más vivo es también. Esta concepción fundamental inconsciente es el supuesto previo del concepto de forma aristotélico-medieval. Presupone la unidad de forma y vida en el orden. La concepción moderna es totalmente distinta. Fuerza y orden, vida y forma, he aquí la antítesis fundamental en sus contiendas espirituales. Piénsese en lo que significa que precisamente aquel concepto de forma, para la Edad Media aproximadamente idéntico al de vida, se sitúe ahora como el extremo

opuesto a la vida. El fundamento está en que hoy el orden no aparece sino como costumbre, y la vida sino como anarquía. De una parte está el mundo estancado de la Edad Media; de otra parte le acometen sus propios elementos destructores. El estancamiento del mundo y las tendencias destructoras del orden han cuajado conjuntamente, fundando el aspecto antinómico de la historia espiritual moderna. Se han disociado la vida y la forma.

La historia de Occidente realiza claramente una serie de posibilidades esenciales humanas, *descendiendo del orden a la costumbre y de la costumbre a la anarquía, para pasar luego de la anarquía otra vez al orden.* Este movimiento se repite dos veces en el tiempo de que poseemos suficientes conocimientos históricos. El camino va del orden en la alta Antigüedad, a la costumbre en la Antigüedad posterior y a la anarqía en la época de transición. De esa anarquía pasa luego al orden en la Edad Media. De éste, a la costumbre burguesa, y luego a aquella anarquía que se anuncia en los movimientos hostiles, para triunfar en el actual movimiento de juventud, tomando la palabra en su sentido literal y sin embargo amplio. El porvenir está en que de esta anarquía salga un orden nuevo.

Existe un *orden* verdadero cuando una parte del orden cósmico objetivo y divino ha pasado al pensamiento del hombre y se ha hecho forma de su vida, cuando el hombre obedece a Dios. Existe la *costumbre* cuando un espíritu atemorizado y una vida tímida conservan arbitrariamente restos de un orden pasado que ya no tiene sentido, cuando el hombre obedece a su miedo. Existe la *anarquía* cuando un movimiento carece de orden y de costumbre, cuando el hombre sólo obedece a su anhelo inquisidor. La Edad Media fué orden. Pero hemos visto cómo este orden perdió sus propios fundamentos, cómo se vió conmovido en el pensamiento y pronto también en la vida. La anarquía creadora llamó a la puerta de la realización. Pero no pudo hacerse real. Dominó la costumbre, y hasta hoy el hombre de costumbre es el típico representante del espíritu moderno. Pero cuando el orden pierde en la costumbre su sentido, su justicia y su vida, hácese insoportable para los hombres jóvenes y creadores. Esta inquietud produce un desconcierto. Los jóvenes rompen la costumbre y se arrojan, audaces nadadores, en el mar tempestuoso de la anarquía.

A los que así se han librado del yugo de la costumbre, la anarquía se les aparece primera-

mente como fin supremo y en sí. Pero pronto se cumple esta profunda frase de Novalis: «La verdadera anarquía es el elemento que engendra la religión.» Al encontrarse frente a las realidades, sin la muralla del hombre acostumbrado, veráse que la realidad está ordenada. El que ha abandonado todas las exigencias de la convención, percibe pronto la voz de Dios en las leyes eternas de la ética incondicionada. Pronto, al que busca inquieto, le aparecen las grandes culturas del pasado como altas torres en la otra orilla de su anhelo. La anarquía llega a contemplarse a sí misma, y éste es el grado previo de su superación creadora. «Estamos próximos al despertar cuando soñamos que soñamos» (Novalis). Una anarquía que se conoce a sí misma conoce también el orden. Sólo en la contemplación del contrario se reconoce a sí mismo un movimiento espiritual. Pero hay que tener cuidado de no apresurarse a establecer una ordenación falsa. Los órdenes se descubren, no se crean. Las leyes eternas pueden ser conocidas y cumplidas por el hombre, pero no establecidas por él. El nuevo orden va precedido de nuevos conocimientos filosóficos y religiosos. En la filosofía se vuelve a los sencillos órdenes fundamentales del ser y, más allá de la banalidad y de la paradoja—que son la costumbre y la anar-

quía en el pensar filosófico—, se trata de descubrir las leyes intuíbles del mundo en una *filosofía de la evidencia.* En la religión no aparecen sacerdotes, solemnes afirmadores de grandes cumplimientos, sino profetas que miden por la ley eterna la época, que ha de ser superada en la gran transición. A los acostumbrados dícenles que su manera de vivir es pura decadencia; a los emancipados, que sólo lo completo y comedido tiene valor real.

Desde Descartes y Kant, el anterior mundo se ha escindido en muchos mundos para el europeo moderno. Kant ha hecho del hombre el Dios de Occam. El mundo es la unidad de un orden; pero si, como dice Kant, todo orden descansa en el hombre, ya no hay un mundo, sino, en última consecuencia, tantos mundos como hombres. Encerrado solitario en su mundo circundante, el hombre moderno vive su triste vida, sin mundo y sin Dios. Pero se acerca la hora de la superación. Una nueva juventud torna a recorrer el camino *de la costumbre al orden, por la anarquía.* Ve ya el orden; mañana querrá verlo realizado; su mirada se ha libertado para contemplar lo eterno en lo temporal y también en la historia. De la lucha, en la época de transición, nace una nueva cultura, una nueva obediencia a Dios. Esta

verdad está encerrada en el párrafo de Federico Schlegel: «Si es verdad que estas revoluciones (Reforma, Revolución, etc.) no son meros accidentes naturales, sino que nunca como en ellas, acaso, ha intervenido en las cosas terrenales la Providencia de un modo tan visible para los ojos del hombre, cabe esperar que no sean sino preparaciones para un restablecimiento más alto del orden.»

*

Desconfiando de sí misma, mira Europa a todas partes, dispuesta a acoger lo ajeno si ha de traerle la salud. Pero no necesita otra cosa sino orientarse en su propio pasado. También en este punto la verdad se distribuye entre dos opiniones extremas. De un lado está el europeísmo. En su favor han pronunciado las últimas palabras del protestantismo europeo Max Weber y Wyneken. En estos dos hombres, exteriormente tan diversos pero en el fondo tan sorprendentemente parecidos, adquiere una vez más noble forma el europeísmo, que afirma su destino en la tensión varonil de todas las fuerzas personales para una

práctica heroica, y que, renunciando a todo saber sobre la realidad del mundo, funda el ser mismo, no ya siquiera en un deber moral, como se deduciría consecuentemente de Kant, sino en su propio destino amorosamente aceptado. En una cosa estamos de acuerdo con esta manera de ver: en la repulsa del orientalismo. No podemos alcanzar de un salto el espíritu religioso de Oriente. Sólo puede ser hallado por cuanto esté aún vivo en nosotros mismos. Lo que necesitamos no es abrazarnos a culturas extrañas, sino reanudar los lazos con nuestra propia tradición cultural. La época historicista ha sido, al mismo tiempo, la más olvidadiza del pasado. La historia pragmática es precisamente la que ha apagado la tradición. Por dos veces invadió a Europa la santa pasión oriental de la virtud que da y recibe; en la antigüedad helénica y en el cristianismo. No nos hace falta una tercera «luz de Oriente». Lo que necesitamos es que vuelvan a lucir los dos antiguos luminares, pues—y en esto nos separamos radicalmente de todo europeísmo—el orden verdadero de las potencias psíquicas ha sido destruído por aquel primado europeo de la voluntad y la práctica, por donde se desangra el alma de la Europa herida.

El cristianismo medieval percibe así este orden:

primeramente el amor prima sobre todas las demás potencias del alma. Sin amor, son cosas muertas la fe y el conocimiento, la acción y la palabra. Sólo el amor es la fuerza del bien y del renacimiento. Pero el amor no es en primer término ni sólo intelectual y contemplativo, ni sólo volitivo y activo. El primado del amor no tiene nada que ver con el dilema «actividad o contemplación». Antes bien, el amor puede aparecer lo mismo y tan inmediatamente en actos amorosos de contemplación o de fe, como en actos amorosos de voluntad. Pero el primado del *logos* sobre el *ethos* es un primado de la contemplación amorosa sobre la práctica amorosa. Es una primacía de valoración, pues, psicológicamente, un primado de la voluntad sin amor pertenece a la parte animal del hombre. Por tanto, el acto amoroso es superior a todo acto sin amor, y el acto del conocimiento sin amor es superior a todo acto de la voluntad sin amor; y finalmente —y aquí radica el punto más importante de la revolución europea—, el acto de la contemplación amorosa es superior a todo acto de la voluntad amante.

El punto culminante del hombre es la fe amorosa, no siendo necesario explicar aquí —sino tan sólo indicar— la colaboración de lo natural hu-

mano y lo sobrenatural divino, que engendra la fe. La voluntad amante brota precisamente del conocimiento amoroso. En la metáfora del árbol y el fruto queda anulado aquel pensamiento de donde procede la creencia de que el alma del hombre está de tal modo repartida entre sus potencias, que cada aumento de contemplación ha de significar una disminución de acción. Antes al contrario, el acto que interviene acertada y por tanto decisivamente en la organización del mundo, es un acto que brota de la contemplación. El camino hacia el primado del logos no es el camino hacia la paralización, sino el que lleva al propio tiempo de la acción al hecho.

Se ha hablado de la existencia en San Agustín de un primado de la voluntad. Pero a quien haya penetrado la figura esencial del santo y su gesto fundamental, que es al propio tiempo el cumplimiento y la superación del ideal del sabio antiguo y platónico; a quien conozca el mundo espiritual antiguo en que aún vivía San Agustín, esa opinión le parecerá singular. ¿No es precisamente San Agustín el que ha considerado, más resueltamente que los demás maestros de la Iglesia, la contemplación como el fin ultraterreno de la vida? La dificultad se resuelve teniendo en

cuenta que cuando San Agustín habla de *diligere* y de *amare,* piensa en un estado real del alma que es intelectivo y no volitivo. Cierto que los modernos al decir *amor* piensan primeramente en la voluntad amante y en el acto amoroso. En San Agustín me parece que ocurre lo contrario. Para él el estado más elevado del alma es aquella *fides charitate formata,* aquella fe viva por el amor, de la que dice Santo Tomás: *fides autem, per quam a peccato mundatur, non est fides informis, quae potest esse etiam cum peccato, sed est fides formata per charitatem*—«la fe que limpia de pecado no es una fe muerta que pueda subsistir en el pecado, sino una fe que vive por el amor». Y en otro pasaje: *motus fidei non est perfectus nisi sit charitate informatus*—«el movimiento de la fe no es perfecto sin amor». Este pensamiento fundamental de que existen actos amorosos de contemplación y fe es patrimonio común de la mística como de la escolástica. Así dice Pedro Lombardo: *credere deum est credendo amare, credendo in eum ire, credendo ei adhaerere, et eius membris incorporari*—«creer en Dios es amar creyendo, ir creyendo a él, adherirse a él creyendo e incorporarse a sus miembros». Esto mismo lo dice ya el *credere ad deum* de San Anselmo. Los reformadores son los que por ra-

zones dogmáticas, que se referían a la doctrina de la justificación, arremetieron con verdadera furia contra este hecho fundamental en la fenomenología de la religión.

Esta es ahora la verdad del orientalismo: si los corazones desordenados no entran de nuevo en este orden, hasta el más noble europeísmo servirá contra su voluntad al terrible peligro de la americanización; sin un cambio hondo, dentro de breve tiempo se asemejará Europa a su engendro trasatlántico. Contra esto sólo puede ayudarnos la vuelta a nuestras propias fuentes vitales. En el cristianismo tenemos la verdad sobre todas las religiones de Oriente; en el helenismo y en el arte románico, la forma sobre todo el arte oriental. Debemos reanudar esta tradición. Pero no para renovar cosa ninguna, lo que sería imposible e indeseable, sino para caminar dentro de la tradición hacia nuestras nuevas orillas. Desde lejos nos llama una nueva cultura que descansará en el cristianismo y en lo mejor de la Antigüedad. La Antigüedad no está muerta. Ha vivido durante la Edad Media. Vive aún hoy. Claro es que la renovación de la cultura no se hará bajo la dirección de las ideas antiguas, en el sentido de tomar del cristianismo sólo lo antiguo; antes al contrario, se hará bajo la dirección de la

revelación cristiana, tomando de lo antiguo lo que ya sea cristiano. Dios haga que se renueve la faz de la tierra por obra de esta cultura y este orden, que claramente nos saludan en los cuadros de los primitivos sieneses.

APÉNDICES

APÉNDICE PRIMERO

ORDEN	ANARQUÍA	COSTUMBRE
Fe en Dios.	Intuición de Dios.	Ateísmo.
Mundo.	No hay mundo.	Mundos circundantes.
Cultura.	Caos.	Civilización.
Plenitud.	Anhelo.	Saciedad.
Estática.	Dinámica.	Estancamiento.
Iglesia.	Secta.	Pseudo-iglesia.
Sacerdote.	Profeta.	Funcionario eclesiástico.
Ética.	Ley de la conciencia.	Convención.
Idea.	Ideal.	Idealismo.
Pasión y disciplina.	Pasión sin disciplina.	Disciplina sin pasión.
Cultura de juventudes.	Movimiento de juventudes.	Adiestramiento de juventudes.
Escuela.	Autoeducación.	Escuela profesional.
Orden de estados.	Lucha de clases.	Orden de clases.
Señores.	Revolucionarios.	Herederos.
Poesía clásica.	Expresionismo.	Clasicismo.
Himno.	Lírica.	Epígonos.
Filosofía de lo evidente.	Paradoja.	Banalidad.
Fenomenología.	Filosofía de revistas.	Kantismo.
Philosophia perennis.	Filosofía de concepción del mundo.	Ciencias.
Leyenda.	Antihistoricismo.	Historicismo.
Estilo.	Anarquía de estilo.	Amaneramiento.
Vínculo.	Rompimiento.	Encadenamiento.

Ejemplos de las tres actitudes fundamentales de la vida espiritual en los distintos campos de su actuación. El camino va: «de la costumbre al orden por la anarquía».

APÉNDICE SEGUNDO

LA FORMA ESCOLÁSTICA

Esta forma no es un juego, sino que está objetivamente prescrita. En ella el orden se apodera de la obra escolástica. La obra representativa de la escolástica, la *Summa* de Santo Tomás, está distribuída de la manera siguiente:

1. En *partes*. Cada parte abraza un aspecto de la *divina scientia*, de la exposición integral de la *veritas catholica*, en su sentido filosófico y teológico. (Cosmología, teología, cristología.)

2. Las *partes* se dividen en problemas *(quaestiones)*. La unidad de un problema. La suma es una cadena de preguntas y respuestas.

3. Las *quaestiones* se subdividen en artículos *(articuli)*. En éstos son investigadas por separado las diferentes partes significativas. En el interior de cada artículo se siguen:

a) La opinión contraria con sus distintos argumentos. *(Ad primum sic proceditur, videtur quod [non] — —.)*

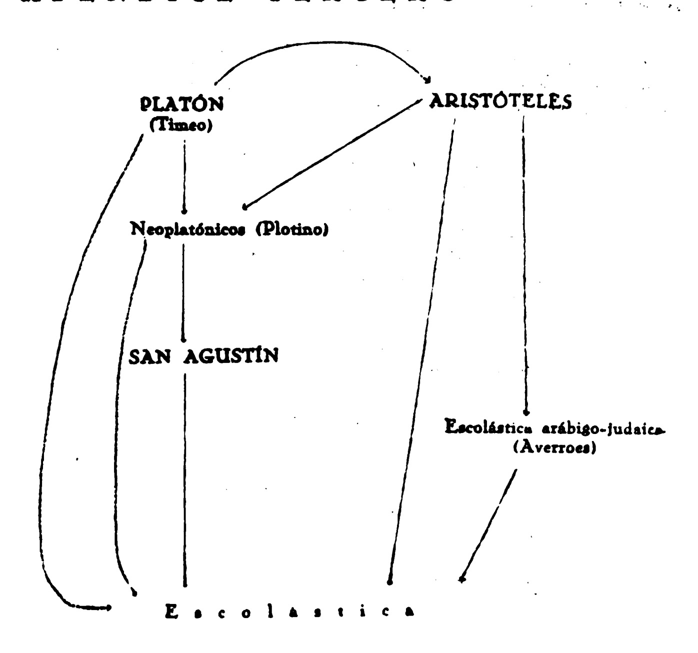
b) Testimonios autorizados en contra. *(Sed contra est quod dicitur — — —.)*

c) *Conclusio*, esto es, resumen de la propia opinión en una proposición única de última claridad y sentido meramente positivo.

d) Larga explicación o demostración de la *conclusio*. *(Respondeo dicendum quod.)*

e) Refutación de los contrarios, persiguiendo los argumentos uno por uno. *(Ad primum ergo dicendum.)*

APÉNDICE TERCERO



1. Escolástica primera. Escoto Erígena—San Anselmo—Abelardo.
2. Alta escolástica. Alberto Magno—SANTO TOMÁS—San Buenaventura—Dante.
3. Escolástica posterior. Duns Scoto—Occam—Biel—Lutero.
4. Mística. Eckhart—Ruisbroeck—Tomás de Kempis—Seuse—Tauler—Böhme.

Para orientarse en la serie histórica.

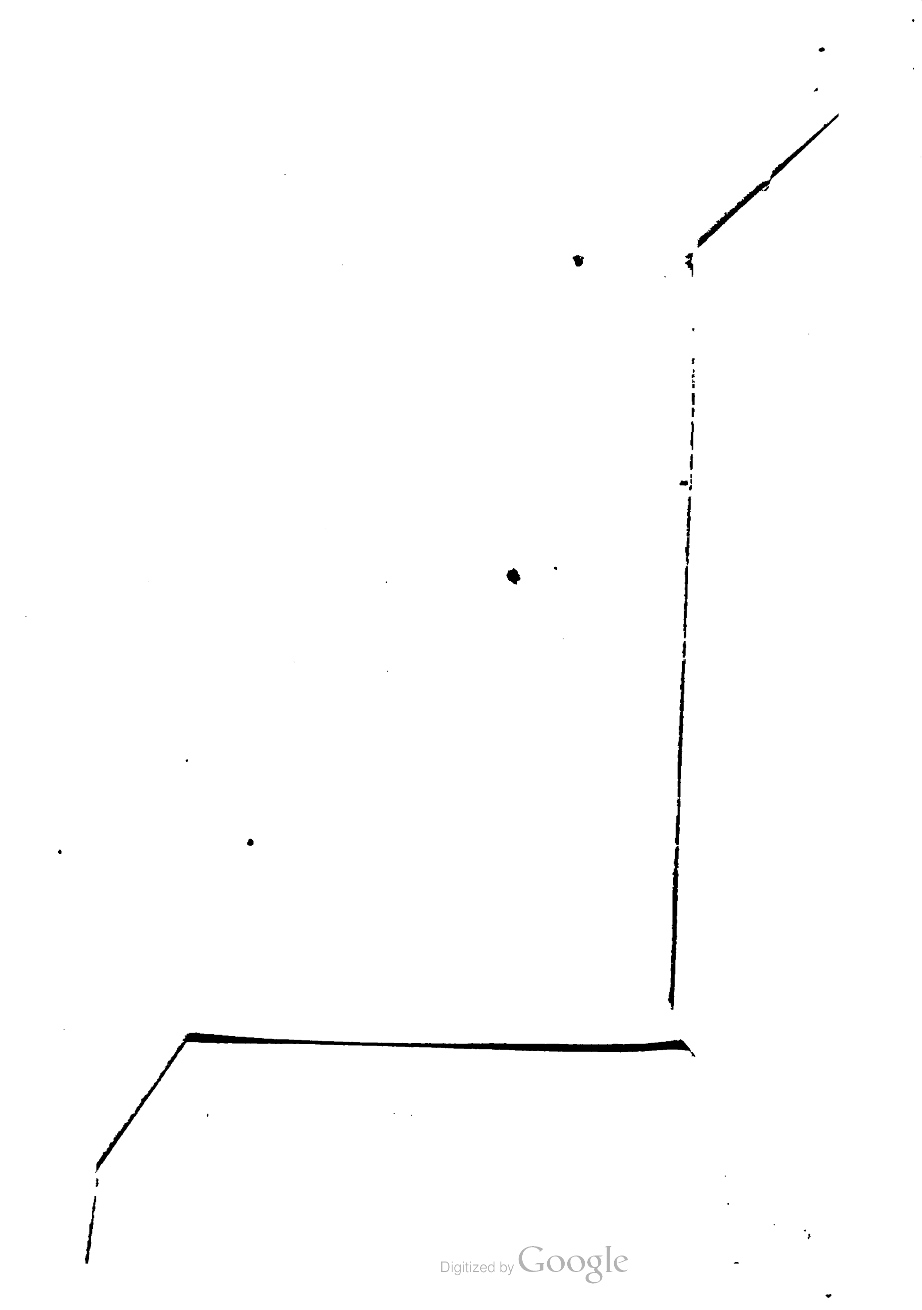
APÉNDICE CUARTO

De un cántico de Jacopone de Todi. (Texto de la edición de los *Laude* por Giov. Ferri, Roma 1910; Lauda LXXXX, versos 147-162, págs. 141 y sigs.) Cristo habla al alma:

Ordena questo amore tu che m' ami
Non è virtute senza ordene trovata:
Poiche trovare tanto tu m' abrami,
Cha mente con virtute è renovata
A me amare voglio che tu chiami
La caritate qual sia ordenata:
Arbore si è provata
Per l' ordene del fructo
El qual demostra tutto
De omne cosa el valore.

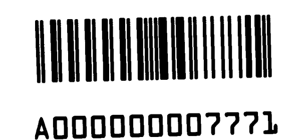
Tutte le cose qual aggio create,
Si so facte con numero et mesura:
Et al lor fine son tutte ordenate:
Conservanse per orden tal valura:
Et molto più ancora caritate
Si è ordenata nella sua natura:
Donqua co per calura,
Alma, tu se' empazita?
For d'orden tu se' uscita
Non t'è freno el fervore.

En lo que sigue, el espíritu místico se rebela contra esta ley. La ley fundamental del mundo medieval y su tensión en intimidad mística aparecen bien claras.





Precio: 6 pesetas

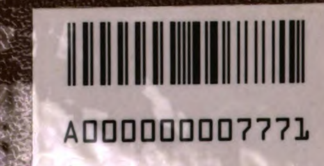


DATE DUE

Demco, Inc. 38-293






A000000007771